

NAE IONESCU



*neliniştea
metafizică*

Editura Fundației Culturale Române



ARGUMENTE

Redactor: RODICA PANDELE

Coperta colecției de VASILE OLAC

Coperta a IV-a: NAE IONESCU, desen de MIRCEA VULCĂNESCU

ISBN 973 - 9132 - 56 - 1

NAE IONESCU

NELINIȘTEA
METAFIZICĂ

EDITURA
FUNDAȚIEI CULTURALE ROMÂNE
BUCUREȘTI
1993

Ediție și note de MARIN DIACONU

Logistica — încercare a unei noi fundamentări a metafizicii.

Traducere din limba germană de ALEXANDRU SURDU

LOGISTICĂ — ÎNCERCARE A UNEI NOI FUNDAMENTĂRI A METAFIZICII

PREFAȚĂ

Studiul de față încearcă să examineze poziția generală a logisticii; atitudinea ei este din această cauză predominant critică; ea nu urmărește totuși discutarea unui simplu fapt istoric.

Logistica nu este doar o apariție de strictă actualitate. Perioada ei de înflorire poate să fie fixată pe la sfârșitul secolului al XIX-lea. Este totuși demnă de menționat activitatea susținută a generației de astăzi, desfășurată în cadrul acestei științe — o știință care ne oferă soluția enigmelor matematice, ne explică scopurile și posibilitățile logicii care ar trebui să ne conducă la o limbă universală ș.a.m.d.

Din păcate, șansa logisticii scade de îndată ce trebuie s-o aplicăm. În această lucrare nu este necesar să mai amintim împrejurările istorice în care s-a constituit logica; totuși ar trebui menționat faptul că nici subtilitatea inventivă a lui Russell și nici temperamentul mîai mult violent și exaltat decît viguros al lui Couturat nu au putut împiedica dizolvarea acestei orientări filosofice.

*Dacă ea nu ar fi fost altceva decît o simplă cercetare a fundamen-
telor matematice, atunci ar fi rămas inclusă în istoria acestei discipline. Ea a năzuit însă mult mai sus; a intenționat să stabilească chiar legătura dintre logică și matematică. Punctul de plecare a provocat totuși surprize; într-un anumit moment nu se mai putea distinge ce este logică și ce este matematică; și astfel s-a afirmat — mai mult sau mai puțin categoric — fie identitatea ambelor, fie includerea uneia în cealaltă.*

Ea ne întîmpină deci în mod firesc pe drumul care conduce la înțelegerea logicii și nu putem evita punerea în discuție a pretențiilor sale. Lucrarea de față provine așadar din nevoia personală a autorului de a-și clarifica problema.

Ea nu conține deci o prezentare completă a logisticii. Pentru

aceasta servesc lucrările lui Couturat, Les principes des mathématiques, Paris, 1905; Die Prinzipien der Logik, în Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (editată de A. Ruge în colaborare cu W. Windelband, Tübingen, vol. I, 1918) și frumoasa carte a lui Russell, The Principles of Mathematics, Cambridge, 1903. Pentru înțelegerea corectă a poziției logistice sînt necesare și unele articole publicate de Russell și Couturat, în special cele general filosofice, care sînt expuse parțial în studiul de față.

P.S. Lucrarea a fost pregătită pentru tipar încă de la finele lunii iunie 1916. Anumite complicații, a căror rezolvare nu a depins de autor, i-au împiedicat de atunci editarea, astfel încît, datorită schimbării condițiilor, ea apare abia acum. Între timp (1917) a apărut scrierea, în multe privințe excelentă, a lui Th. Ziehen despre *Relația dintre logică și teoria mulțimilor*, care se poate considera că reprezintă din mai multe puncte de vedere ultimul cuvînt în această problemă. Or, întrucît eu însumi am constatat, cu o anumită satisfacție, unele coincidențe cu Ziehen, îmi permit să sper că studiul de față nu este depășit și îl redau — cu un sentiment de detașare față de preocupările mele actuale — în formă neschimbată, în ciuda necesității stringente a unor transformări tehnice radicale.

München, februarie 1919

Introducere

Prin logică înțelegem acea direcție filosofică ce încearcă o fundamentare *a priori* a matematicii prin reducerea principiilor ei de bază la fapte pur logice sau, cum s-a mai afirmat, prin identificarea logicii cu matematica. Faptul că logica și matematica prezintă multe relații de înrudire este, desigur, un fapt care nu le-a scăpat niciodată filosofilor și care, în ultimă instanță, nici nu poate fi contestat. Este însă evident totuși, nu în mai mică măsură, că tocmai definiția redată conține o afirmație care nu mai are aproape nimic în comun cu constatarea anumitor relații care există între logică și matematică. Iar acest lucru merită să fie discutat pe larg.

Un loc aparte în cadrul acestor discuții îl are *Critica rațiunii pure*. În lupta sa contra metafizicii, Kant credea că se poate baza pe matematică. În felul acesta, s-a ivit pentru el nevoia, printre altele, de a se apropia de mecanismul intim al acesteia și chiar a conceput acea estetică transcendentă care domină de fapt dezbaterile actuale despre sensul și valoarea matematicii. Apare totuși în această privință cel puțin o problemă semnificativă, care nu este dintre cele mai minore. Faptul că și logica, într-un anumit sens, pornește de la Kant, că își dobândește cel puțin o determinație istorică în această privință. Dintr-un punct de vedere mai general, poziția kantiană poate fi considerată ca o continuare a tradiției raționaliste: matematica este cea mai sigură și cea mai riguroasă știință; este vorba doar de a surprinde secretul rigurozității sale științifice pentru ca apoi, prin imitarea procedeelelor sale, să fie ridicată și filosofia la același nivel de exactitate.

În ce constă deci secretul apodicticității sale? Se știe că Aristotel a redus izvoarele cunoașterii la două: simțurile și intelectul; și a

instituit astfel pentru mult timp disjuncția*, considerată ca ireducibilă, dintre experiență și logică. În limitele acestei interpretări, matematica decurge în mod evident din logică, dacă nu vrem s-o deducem din experiență.

Trebuie desigur evidențiat faptul că această interpretare n-a fost ireproșabilă. Chiar Kant observă, printre altele, că reducerea esenței matematicii la logica formală înseamnă înlocuirea mijlocului de investigație cu metoda expunerii, cu demonstrația. Pe de altă parte, datorită faptului că acceptarea unei matematici bazate pe experiență n-a fost încă infirmată, s-ar putea susține mai degrabă că disjuncția aristotelică experiență — logică nu este perfectă, deci este nejustificată. Și tocmai aceasta este și părerea lui Kant, întrucât el conferă matematicii un loc special; valabilitatea ei s-ar baza pe posibilitatea intuiției pure.

Trăsătura cea mai caracteristică a soluției lui Kant rezidă în faptul că el exclude spațiul și timpul din seria conceptelor intelectului și, prin concentrarea lor ca formă a intuiției, le apropie mai mult de partea sensibilității. Nu avem intenția să elucidăm motivele acestei distincții — o problemă deosebit de complicată și confuză. Oricum, este demn de menționat că și Platon refuzase recunoașterea spațiului și a timpului ca proprietăți ale lumii ideilor și le-a atribuit o poziție intermediară între Idei și lumea sensibilă.

Continuatorii direcți ai lui Kant — făcând abstracție de Schopenhauer — suspectau însă această soluție. Dacă destinul matematicii devine dependent de formele intuiției și acestora li se acordă un loc numai în afara cadrului rațiunii, atunci ar rezulta că adevărul geometric, în comparație cu valabilitatea generală și necesitatea gândirii pure, ar fi ceva empiric, accidental, ceea ce ar dovedi fundarea lui insuficientă.

Acest punct de vedere apare într-o formă foarte pregnantă la Fichte: cea mai profundă descoperire a lui Kant a fost aceea că esența gândirii este unitatea sintetică. Dacă însă spațiul și proprietățile sale,

* Și Kant acceptă într-un anumit sens această opoziție, chiar cu caracterul ei disjunctiv. El vorbește în *Versuch über den Begriff der negativen Grössen* despre opoziția dintre repugnanța logică și cea reală, ceea ce nu înseamnă altceva decât acceptarea a două tipuri de determinare, una logică și alta senzorială.

condiții pentru posibilitatea unei geometrii, nu sînt legate în mod necesar de esența gîndirii, atunci adevărul geometric pare amenințat chiar în valabilitatea lui. Numai deducerea spațiului din formele gîndirii, din structura judecății, ar putea să rezolve deci dificultatea*.

Aici se pare că intervine, incluzînd și alte presupuziții, într-o formă mult mai modernă, subtilă și erudită, poziția logică**. Logistica își obține deci, de la Kant, mai degrabă determinația ei negativă.

Cu toate acestea, cel puțin unul dintre cei doi reprezentanți de seamă ai acestei direcții filosofice, anume Couturat, a fost, pînă în ultimul timp, un criticist declarat. Este bine cunoscută lucrarea lui vastă *Despre infinitul matematic*, în care ia poziție, pe de o parte, contra infinitului actual al lui Georg Cantor și, pe de altă parte, combate nominalismul aritmetic prin conceperea numărului ca unitate sintetică. De la tezele critice din lucrarea *Despre infinitul matematic* pînă la *Principiile matematicii*, în care întreprinde o recunoaștere a teoriilor lui Russell, el a urmat un drum lung și surprinzător, pe care îl amintim doar ca o curiozitate***.

Dacă ne oprim la formulările principiale, probabil definitive, cronologic aproape ultimele, ale criticii logice, așa cum au fost

* El crede că poate astfel să deducă multiplicitatea și exterioritatea — elemente fundamentale ale spațiului — din faptul că judecata are o multitudine de noțiuni care se exclud reciproc.

** Deosebit de clar apare această tendință la Russell în *Essay on the Foundations of Geometry*, Cambridge, 1897, unde formulează tocmai axiomele geometriei proiective și crede că poate să deducă *their necessity from the conception of a form of externality*¹ (cap. III, p. 117-177).

*** Dezvoltarea atît de bruscă a gîndirii lui Couturat nu este, desigur, stimulată de cercetarea filosofică a criticismului. Ca și cauzele care au determinat în genere apariția logisticii, motivațiile sale ar trebui căutate de asemenea în progresul recent al cunoașterii matematice, respectiv în dezvoltarea noțiunilor matematice (ca, de exemplu, dezvoltarea noțiunii de funcție la Dirichlet și altele). Aceste cercetări ne conduc la stabilirea sistematică a premiselor istorice și obiective ale logicii, ceea ce nu constituie scopul acestei lucrări. Problema acelor premise ne interesează numai tangențial și le vom menționa ca atare numai cînd va fi, înîmplător, cazul. Aici trebuie să observăm totuși că dezvoltarea gîndirii de la Renouvier la Russell amintește oarecum de cea veche, de la Pitagora la Aristotel. (Mai amănunțit despre aceasta, la Brunschvicg, în *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1912, în special cartea I, cap. III-IV, și Cantor, Moritz, *Geschichte der Mathematik*).

enunțate de Russell în *The Principles of Mathematics** sau *Essay on the Foundations of Geometry*** și de Couturat în lucrarea *La philosophie mathématique de Kant* (care a trezit la rîndul ei impulsuri și a determinat dezbateri însuflețite), atunci acestea pot fi rezumate în următoarele două afirmații fundamentale:

(I) Judecățile sintetice *a priori* sînt, în privința naturii lor, absurde — stabilirea lor, în ce privește nevoile matematicii, nu este oportună.

(II) Concepția despre spațiu și timp, despre formele experienței în calitate de condiții preliminare ale matematicii este inacceptabilă.

În completarea acestei poziții filosofice, logica își propune să dezvolte sistemul elementelor care sînt necesare și suficiente pentru constituirea matematicii în forma ei contemporană. Starea actuală a matematicii este caracterizată prin:

- (1) absolută independență de relațiile obiective, de conținut;
- (2) prin raționalitate principială;
- (3) prin raportare principială la ultimele presupozii, logica trebuie să demonstreze:

(a) suficiența metodei analitice pentru expunerea mecanismului matematic de cercetare;

(b) posibilitatea unei expuneri a conceptelor nedefinibile de bază ca funcție a logicii formale.

Dacă am vrea să amintim aici, cum și-au permis alții s-o facă, în vederea unei definiții istorice a logicii, și eforturile anterioare în aceeași direcție ale lui Leibniz, atunci această caracterizare ar fi totuși nu numai insuficientă, ci chiar neîndreptățită.

În primul rînd, fiindcă lucrările sale despre caracteristica universală și calculul logic își dobîndesc în interpretare actuală un fel de supraapreciere. Să ne amintim deci: *Caracteres sunt res quaedam quibus aliarum rerum inter se relationes exprimantur, et quarum facilius est quam illarum tractatio.*² Sau: *Ars combinatoria... illa est scientia... in qua tractatur de rerum formis sive formulis in universum, hoc est de qualitate in genere... et distinguitur ab Algebra quae agit de formulis ad quantitatem applicatis (= de simili et dissimili de aequali et inaequali)*³; merită o deosebită atenție și „conceptul de

* Cf. în special cap. II.

** Introduce și cap. II, p. 54 sq.

argumenta in forma". Dar chiar în faptul că marii geometri de după Leibniz — Cauchy, Lagrange, D'Alembert — au ignorat contribuțiile sale, îmi pare a consta un indiciu al valorii științifice a acestei invenții. Facem abstracție de faptul că nu s-a dovedit încă, și acest lucru este foarte important, dacă Leibniz a intenționat realmente să reducă procesul inventiv al gândirii matematice la procedeul analitic*.

În al doilea rînd, fiindcă logica, așa cum se prezintă în lucrările lui Russell, apare ca un sistem unitar și conceput în mod original, nu numai în problemele speciale pe care le urmărește, ci și în presupuzițiile gnoseologice ale acestor probleme în genere.

* Din acest punct de vedere este caracteristic și oarecum hotărîtor tratatul său filosofic, *De synthesi et Analysisi universali seu arte inveniendi et judicandi* (*Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, vol. VII, p. 292 sq).

I. Premise: Teoria gnoseologică despre judecată și consecințele ei

Ne surprinde în mod deosebit vitalitatea neobișnuită a logicii aristotelice. S-ar putea crede la prima vedere că această logică, a cărei esență intimă este legată de speculațiile metafizice ale lumii antice, și-ar fi pierdut valabilitatea datorită revoluției științifice din epoca Renașterii; că străduințele unui Galilei, Keppler sau Descartes, care au combătut* concepția substanțialistă despre lume și au reușit să orienteze cercetarea mai mult asupra relațiilor reglementare dintre fenomene, au indicat o altă cale a speculației decât cea urmată de vechea logică formală. Dar lucrurile nu s-au petrecut așa. Marea mișcare „eliberatoare” a scientismului n-a adus în domeniul logicii nici un progres. Sistemul de gândire al incontestabilului reformator care a fost Leibniz menține caracterul substanțialistic prin care este determinată poziția lui față de problematica logicii**. Iar Kant a considerat, spre indignarea continuatorilor săi, „că de la Aristotel încoace logica n-a mai putut să facă nici un pas înainte”, ba, ceea ce este și mai semnificativ, el n-a simțit niciodată nevoia de a-și orienta geniul reformator spre astfel de probleme. Respinsă tot mai mult în domeniul științelor exacte, concepția aristotelică și-a impus domnia incontestabilă în domeniul logicii.

Lui Kant i-a fost reproșată această lipsă de perspicacitate; și aproape toți matematicienii din a doua jumătate a secolului al XIX-lea au luat poziție contra concepției criticiste a matematicii, susținând, explicit sau implicit, insuficiența fundamentării sale logice.

Logica lui Aristotel este, așa cum s-a spus, o consecvență

* E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, 1906.

** Și Russell a evidențiat forma reacționară a logicii lui Leibniz. Cf. despre aceasta în *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900, un studiu deosebit de interesant, deși poate prea personal și nu întotdeauna metodic.

necesară a concepției sale substanțialiste despre lume*. În cadrul acesteia predicajia este procesul fundamental: gîndirea pornește de la subiecte determinate cărora le corespund diferite predicate. O astfel de logică nu poate să vină în sprijinul matematicii moderne, deoarece forma acesteia se referă la o materie care îi este străină. Și probabil că încercarea lui Kant de a fundamenta matematica pe formele sensibilității reprezintă tocmai recunoașterea acestui fapt, pe care l-a accentuat ulterior Maimon. Între logică** și matematică există o deosebire radicală; sensul unei propoziții logice ar consta în conținutul termenilor săi; schimbarea unui termen ar putea să determine schimbarea de semnificație a propoziției sau chiar anularea ei. Dimpotrivă, o propoziție matematică este valabilă chiar prin relația pe care o exprimă, făcînd abstracție de termenii acestei relații***.

Prin aceasta s-a pus problema unei reforme a logicii formale și a fost indicată în același timp calea unei soluții.

Logica lui Russell se dezvoltă pe aceeași direcție de gîndire care l-a condus pe Moore, pornind de la neohegelianul Bradley, la neorealismul englez contemporan. Ea este ca atare, în fundamentele sale metafizice sau epistemologice, opusă tradiționalismului aristotelic-scolastic, pentru care obiectul logicii se reduce la noțiune și proprietățile ei.

Împotriva vechiului logicism, Russell face uz de o teorie foarte bine gîndită și, într-o oarecare măsură, chiar profundă. El spune că acceptarea noțiunii ca punct de plecare pentru doctrina claselor logice ar reprezenta un procedeu inacceptabil și cert *à rebours*. Căci noțiunea însăși, care se bazează pe o interpretare greșită a lim-

* C. Rădulescu-Motru, *Valoarea silogismului*, București, 1899, p. 5 sq. Brunschvicg afirmă într-adevăr (*op. cit.*, p. 72-75) că logica aristotelică și-ar avea punctul de plecare în cercetările biologice ale acestuia, iar concluzia ar fi numai obținerea unei *application de l'esprit à des problèmes d'ordre concret et particulier*⁴. Această părere care contrazice sensul firesc al aristotelismului și care denotă obișnuita confuzie între tratarea logică a noțiunii și cercetarea psihologică a procesului ei de producere, ne apare atît de inexplicabilă pentru faptul că Brunschvicg a avut în față textul *Fizicii* lui Aristotel (cf. *op. cit.*, p. 74), în care se afirmă de la început că întregul există înaintea părților (*Phys.*, I, 1).

** Citește: logică aristotelică.

*** S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik*. Cf. și Kunze, *Die Philosophie S. Maimons*, Heidelberg, 1912, p. 115, 206, 211, 395.

bajului, n-ar putea fi considerată ca „primară“. Ea reprezintă o totalitate, un complex de calități reunite în condiții determinate și, ca atare, presupune o operație anterioară ei. Abia aceasta îi face posibilă existența*.

Importanța exagerată care se acordă noțiunii conduce la o interpretare absolut falsă a operațiilor noastre spirituale. Despre o judecată — de exemplu una predicativă — se spune că propoziția ar afirma ceva *despre* subiect. Dar propoziția afirmă de fapt numai o relație între doi termeni. Și tocmai această relație ar fi de primă importanță. În ea constă propoziția însăși. Ce-i drept, noi manipulăm termeni, stabilim relații între ei, îi clasificăm ș.a.m.d. Dar nu ne este permis să credem că acești termeni ar reprezenta ceva decisiv pentru propoziție, că natura ei intimă rezidă în aceștia, ci dimpotrivă, ei își dobândesc o valoare prin funcția pe care o îndeplinesc în propoziție. Dacă acceptăm deci o clasificare a termenilor în: substantive, adjective, verbe, atunci aceasta nu implică deloc recunoașterea unei anumite specificități interne a termenilor, ci faptul că ei au capacitatea de a juca un rol în propoziție. Un rol însă care ar putea fi diferit. Din punctul de vedere al lui Russell, termenul își pierde deci posibilitatea de a rămâne independent, el își dobândește un sens logic numai prin introducerea într-o propoziție**. Este limpede că aici este afirmată o natură specifică a judecății. O propoziție exprimă tocmai sinteza originală a unui complex de

* B. Russell, *Theory of Implication*, în: „American Journal of Mathematics“, nr. 28, p. 159 sq.

** Evitarea posibilelor înțelegeri greșite se bazează pe faptul că teoria respectivă conține într-adevăr anumite momente care se contrazic. Astfel, se afirmă uneori că termenul n-ar avea nici un sens logic *in isolation* (B. Russell, *The Principles of Mathematics*, §49, 50) și, pe de altă parte, se admite teoria lui Moore, după care noțiunile ar fi *the only objects of knowledge*⁵ (în: „Mind“, serie nouă, nr. 8, p. 182). Cf. și B. Russell, *Meinongs Theory of Complexes and Assumptions*, în: „Mind“, serie nouă, nr. 13). Sensul acestor subtilități foarte încâlcite ar trebui să fie următorul: noțiunea ar fi o unitate de sine stătătoare, independentă de orice spirit individual, care precede orice cunoaștere, obiect posibil al gândirii, neschimbător în sine însuși, ceea ce ar putea să fie întotdeauna și operația care o constituie. Cu toate acestea, ea ar fi însă total lipsită de forță în privința determinării de sens a unei propoziții, căci, așa cum s-a spus mai înainte, judecata este de asemenea o operație originală, independentă, separată de conținutul și natura noțiunii. Din punctul de vedere al judecății, noțiunea ar fi pur și simplu un termen, chiar dacă rămâne ca noțiune mereu aceeași.

termeni. Acestei sinteze unitare îi revine o existență proprie, independent de noțiunile între care există. Conținutul ei formează partea „obiectivă“ a judecății. Această parte obiectivă este ireductibilă și neanalizabilă. Ea este unică. Într-adevăr, este corect să distingem în propoziția „Caesar a cucerit Galia“, atât „Caesar“, cât și „a cucerit“ și „Galia“. Dar în acest moment judecata nu mai există. Posibilitatea unei descompuneri a propozițiilor în elementele lor presupune posibilitatea reconstrucției sale prin simpla alăturare a termenilor. „Caesar a cucerit Galia“ este desigur altceva decât „Caesar“ și „a cucerit“ și „Galia“, considerate fiecare pentru sine. O propoziție are deci o unitate specifică, dar de primă importanță este faptul că această unitate specifică este independentă chiar și de conștiința noastră, că partea ei obiectivă există deci în afara noastră. Iar spiritul omenesc este mulțumit cu această stare de lucruri.

În această privință, teoria judecății a lui Russell coincide cu neorealismul.

A. Natura adevărului

Faptul cel mai important, deci esența acestei teorii, este afirmarea judecății ca ultimul element al gândirii, ceea ce vrem să accentuăm cu toată insistența. Judecata este în sine de așa natură încît conștiința o cuprinde în integralitatea sa printr-un simplu act al intuiției. Cunoașterea nu este deci nimic altceva decât o descoperire*, este afirmarea pasivă a unui „obiect“ care se reflectă în facultatea noastră de percepere. Or, este într-adevăr greu să ne eliberăm de modul de interpretare obișnuit antropocentric psihologizant, după care conștiința este un factor determinant al experienței noastre**. În realitate spiritul este totuși la fel de pasiv în actul perceperii ca și în actul judecării. El se angajează în

* Cf. printre altele spusele lui Russell: *all knowledge must be recognition, on pain of mere delusion; arithmetic must be discovered in just the same sense in which Columbus discovered the West Indies, and we no more create numbers than he created the Indians. The number 2 is not purely mental, but is entity which may be thought of. Whatever can be thought of his being is a condition not a result, of its being thought of*⁶ (*The Principles of Mathematics*, p. 427).

** Russell în polemică cu Joachim asupra adevărului (în: „Mind“, nr. 15).

cunoașterea unei judecăți sau a unei inferențe la fel ca în cunoașterea unui obiect simplu sau complex*.

Atunci apare însă întrebarea: ce semnifică adevărul și falsitatea?

Russell și Moore au acceptat, cel puțin aici, cu un curaj demn de admirat, teoria lor cu toate consecințele ei. Acordînd conștiinței o poziție realmente pasivă în procesul cunoașterii, devine clar că adevărul și falsitatea își dobîndesc o poziție oarecum transcendentă. Ele devin deci calități obiective și nemijlocite ale judecății și pot fi percepute ca atare de către conștiința noastră.

Moore credea că această concepție are cel puțin avantajul că nu determină adevărul printr-un procedeu logic, care ar necesita mereu o nouă fundamentare a ceea ce fundamentează. Pe de altă parte, ar fi singura teorie acceptabilă a falsității. Îndoielile referitoare la admiterea ei apar mai degrabă prin introducerea elementelor străine și, în primul rînd, a prejudecăților filosofice. De obicei, spunem că temeiul unei propoziții negative rezidă — direct sau indirect — într-o propoziție afirmativă. Ceea ce, afirmă Russell**, ar fi de-a dreptul greșit, căci, din punct de vedere logic, *A* și *non-A* sînt în aceeași măsură obiecte. În consecință, putem spune că atunci cînd considerăm o propoziție ca fiind adevărată sau falsă, nu exprimăm o poziție a spiritului nostru față de propoziție și nici o relație între propoziția respectivă și faptul corespunzător, ci fixăm doar o calitate a propoziției, transcendentă spiritului nostru și deci independentă de el.

În ciuda ingeniozității și a subtilității sale seducătoare, această teorie, și mai ales în această formă, nu poate să ne satisfacă. Ea lasă deschisă o problemă foarte neliniștitoare: dacă adevărul și falsitatea sînt de fapt calități inerente ale propoziției, dacă adevărul și falsitatea sînt de asemenea „obiecte“, sînt „reale“, atunci care este criteriul pentru selecția lor, de ce preferăm, cu alte cuvinte, adevărul și nu falsul? Soluția lui Russell este și în această problemă foarte surprinzătoare, adică foarte simplă: nu există un criteriu logic pentru

* G.E. Moore, *The Nature of Judgement*, în: „Mind“, nr. 8, p. 182, sq.

** B. Russell, *Meinong's Theory*, în: „Mind“, nr. 13, p. 338.

această selecție, cu toate că, pe de altă parte, realitatea acestei selecții nu poate fi contestată. Russell înclină astfel spre un... criteriu etic: *It may be said... that some propositions are true and some false, just as some roses are red and some white; that belief is a certain attitude towards propositions, which is called knowledge when they are true, error when they are false*⁷ (Meinongs Theorie, loc. cit. , p. 523); și mai departe: *Thus the analogy with red and white roses seems, in the end, to express the matter as nearly as possible. What is truth, and what falsehood, we must merely apprehend, for both seem incapable of analysis. And as for the preference which most people — so long as they are not annoyed by instances — feel in favour of true propositions, this must be based, apparently, upon an ultimate ethical proposition: «It is good to believe true propositions, and bad to believe false ones»*⁸ (Ibidem, p. 324).

Aceasta este o dificultate numai pentru aceia care au considerat că logica este o soluție mai mult sau mai puțin fericită. Există însă și altele care n-au fost luate niciodată în considerație. De exemplu aceasta: dacă adevărul și falsitatea sînt transcendente conștiinței noastre, atunci cum se face că noi considerăm adesea o propoziție adevărată ca falsă și, invers, una falsă ca adevărată? Asupra acestei probleme vom avea ocazia să revenim în continuare.

B. Teoria implicației

Fără să mai zăbovim asupra acestei lacune evidente a acestui punct de vedere, vrem să relevăm în continuare consecințele ei. Afirmațiile anterioare au în mod special tendința evidentă de a pune problema adevărului în afară de cadrul problemelor logice. Dar tocmai prin aceasta reînnoiesc ele știința gândirii. Propoziția „Socrate este muritor“, care afirmă în logica de pînă acum calitatea lui Socrate de a fi muritor, își dobîndește un sens nou din perspectiva deschisă de Russell. Și, într-adevăr, dacă este corect să spui că oamenii sînt muritori și este corect că Socrate este om, atunci este de asemenea corect că Socrate este muritor. Deci logica nu poate și nu trebuie să ne spună nimic despre valabilitatea unei propoziții. Ea poate cel mult să distingă relațiile care există între termeni și să ni

le reprezintă. Ea poate să afirme că punerea unei propoziții implică în mod necesar punerea unei a doua sau a treia, dar nimic în plus.

Aceasta înseamnă că logica nu tratează despre problema existenței. Astfel că, după definiția logicii, pe care a propus-o Gregor Stelson la Congresul de Filosofie din Geneva, o definiție bine apreciată de logicienii actuali, logica ar trebui să fie *la science de tous le objets réels et irréels, possibles et impossibles*⁹. În acest sens ar trebui să fie interpretată și butada lui Russell, după care matematica și respectiv logica ar fi o știință în care nu se poate ști despre ce este vorba și nici dacă legile pe care le stabilește au vreo aplicabilitate.

Prin faptul că logica se transformă într-o simplă teorie a implicației, silogismul își dobândește un caracter ipotetic. În ce constă deci valoarea și semnificația acestuia? Școala de la Marburg, prin reprezentantul ei autorizat Cassirer*, s-a grăbit — *et pour cause* — să stabilească o legătură între acest punct de vedere și cel platonice. Ni s-a vorbit, ca de obicei, despre „instituiri originare“, despre „ipoteze“ care n-ar fi „niște puncte de amplasare surprinse“, despre „matematică“ cum că „ar fi dialectică în cel mai adânc sens platonice al cuvântului“, ca și despre toate acele lucruri, concepute desigur foarte subtil și foarte frumos, care s-ar mișca însă pe un cu totul alt tărim decât al gândirii. În legătură cu ceea ce ar putea să reprezinte interpretarea poziției platonice epistemologice — iar interpretarea Școlii de la Marburg nu este desigur nici cea mai superficială și nici cea mai artificială —, un lucru este totuși sigur, și anume că Platon s-a menținut în interiorul limitelor problemei adevărului. Dar, așa cum am văzut deja, la Russell situația este alta, iar comparațiile lui Cassirer nu se potrivesc cu aceasta**.

* În: „Kantstudien“, XII, p. 3-4 sq.

** Dacă o comparație istorică are în genere valoare, atunci am putea să ne referim mai curînd la o legătură cu logica stoică. Este cunoscut faptul că (Cf. V. Brochard, *Études de philosophie*, Paris, p. 12) stoicii au întreprins o transformare ingenioasă a logicii aristotelice. Ei au încercat să izoleze premisele raționamentului, făcînd abstracție de tot ceea ce ele întemeiază, conferindu-le deci un caracter ipotetic. Asemănarea acestei concepții cu descoperirea recentă a logisticii este, din acest punct de vedere, frapantă.

Putem deci spune că logica simbolică își dobîndește un caracter ipotetic, punînd prin aceasta în evidență faptul că ea ignoră problema adevărului ca problemă logică, ba chiar o neagă.

C. Calculul logic

Vechea logică era doar o teorie a subsumției. Prin reînnoirea pe care am schițat-o mai sus, ea primește fără îndoială un adaos efectiv. Acesta rămîne însă doar un adaos posibil, virtual, dacă ea nu este înzestrată cu un mod de exprimare, cu un sistem de semne care să înlesnească aplicarea noilor elemente ale logicii relațiilor. Reapare deci, pentru a nu știu cîta oară în istoria gîndirii umane, problema calculului logic. Teoria logică a judecării ca ultim element al gîndirii ar trebui să rezolve în sfîrșit, printre altele, și această dificultate.

Leibniz s-a străduit de asemenea să stabilească o *characteristica universalis*, o operație prealabilă necesară oricărui calcul logic. Logica lui Leibniz s-a bazat însă întotdeauna pe cea veche, aristotelică, în sensul că el cunoștea doar o formă a judecării, respectiv predicția. Calculul leibnizian operează deci cu termenii propozițiilor, cu sfera și conținutul acestora. Încercarea de a întocmi un inventar al cunoștințelor noastre, de a le clasifica, de a le reduce la un număr cît mai mic de elemente originare și de a descoperi apoi între acestea funcții, relații etc. a fost prea complexă pentru a-i putea reuși. Deci nu împrejurările istorice nefavorabile sau lipsa de interes a contemporanilor săi au împiedicat realizarea visului din tinerețe al lui Leibniz, ci, în mod fatal, propriile imposibilități interne, pe care le conține acest proiect în genere*.

* Material bogat în legătură cu aceasta ne oferă, deși într-o interpretare uneori prea personală, Couturat, *La logique de Leibniz après des documents inédits*, Paris, 1901. Cu istoria calculului logic dinainte și de după Leibniz se ocupă Couturat mai îndeaproape în prelegerile sale despre *Istoria logicii formale*, pe care le-a ținut la Collège de France în 1905-1906. Dintre acestea n-a apărut din păcate decît prima (în : „Revue de Méthaphysique et de Morale”, 1906).

Înseamnă oare aceasta că orice calcul logic este principial imposibil? Cu siguranță, nu. A fost necesar însă un alt punct de vedere. De îndată ce acesta a fost obținut, și anume de către Boole, prin aceea că el a descoperit o analogie între clasele de noțiuni și clasele de propoziții, problema a fost reînviată — cel puțin teoretic — prin noi speranțe de reușită*.

Dar în ce constă esențialul concepției lui Boole? În trecerea de la tratarea relației ca fiind determinată prin noțiuni la tratarea relației ca atare, în sine însăși, adică tocmai inovația pe care o teoretizează Moore și Russell cu mai multă precizie și erudiție. Iar acest lucru este suficient pentru constituirea calculului logic. În fapt, logica nu urmărește altceva decât selectarea relațiilor logice și stabilirea tipurilor de implicație, fără să se intereseze de termenii implicației și de conținuturile lor. Calculul logic devine posibil de îndată ce sînt clasificate diferitele tipuri de relații și le este atribuit fiecăruia un simbol distinct. Ceea ce nu mai presupune evident nici o dificultate. Dificultăți reale a întâmpinat doar Leibniz, încercînd să stabilească simboluri pentru noțiuni. Aceste dificultăți nu mai există pentru logică, căci ea tratează despre relații.

a) Calculul propozițiilor

Calculul propozițiilor se caracterizează prin aceea că orice propoziție, ca premisă și concluzie, enunță o implicație. Ce este o implicație este în genere foarte greu de exprimat. Se spune în orice caz că p îl include pe q în sensul că punerea lui p produce nemijlocit punerea lui q . Se scrie $p \rightarrow q$ și se citește, dacă p este corect, atunci este corect și q .

Definiția propoziției este: $p \rightarrow p$, adică „peste o propoziție” și „ p

* Couturat este cu totul entuziasmat de găsirea acestei analogii, pe care o consideră *la plus belle découverte de Boole*¹⁰ (*La logique de Leibniz*, p. 354). Cu referință la îndreptățirea cu care este criticat atît de aspru Kant, este interesant să amintim că *la plus belle découverte de Boole* a fost făcută mai întîi în *Critica rațiunii pure*. Și, într-adevăr, ea nu este nimic altceva decît analogia stabilită de Kant între tabela noțiunilor și cea a judecăților.

include p “ sînt echivalente; cu alte cuvinte, o propoziție se implică pe sine însăși.

Calculul propozițiilor necesită, în afara acestor expresii nedefinibile, și anumite formule nedemonstrabile. Numărul acestora — al axiomelor — poate fi redus la zece*. Așa este de exemplu axioma:

$$((p \rightarrow q) \& (q \rightarrow r)) \rightarrow (p \rightarrow r)$$

care înseamnă: dacă p implică q și dacă q implică r , atunci p implică r . Sau:

$$((p \rightarrow q) \& (p \rightarrow r)) \rightarrow (p \rightarrow (q \& r)),$$

care se citește: dacă p implică q și p implică r , atunci p implică q și r .

Operațiile care pot fi efectuate cu propoziții sînt:

Adunarea. Suma logică a două propoziții p și q ($p \vee q$) este o propoziție care cuprinde în sine afirmarea a cel puțin uneia dintre aceste propoziții. Se spune: p sau q este adevărat. Sau mai scurt: p sau q . Este exclusă de asemenea situația ca atît p cît și q să fie false. Adunarea logică se numește și disjuncție.

Multiplicarea. Produsul logic a două propoziții p și q ($p \& q$) este o expresie care afirmă corectitudinea simultană a lui p și q . Se spune deci: p este corect și q este corect, sau p și q .

b) Calculul claselor

Calculul claselor urmărește soluționarea unei foarte cunoscute probleme din logica aristotelică: relațiile dintre noțiuni. Modul de comportare al noțiunilor după sferă și conținut fixat deci în forme utilizabile. În acest sens, s-ar putea spune că Aristotel ar fi fost primul logistician**. Logica aristotelică urmărește însă numai

* Pentru lista completă a axiomelor, *vide* B. Russell, *The Principles of Mathematics*, § 18.

** L. Couturat, *Die Prinzipien der Logik*, p. 138.

tratarea relației noționale referitoare la conținut*. Logistica respinge acest punct de vedere ca necorespunzător și se declară totuși, în ciuda dificultăților pe care le simte **, o logică extensivă***. Calculul cu clase pornește de la noțiunea fundamentală de clasă și cercetează comportamentul fiecărui individ față de clasa lui. El utilizează trei elemente nedefinibile:

(1) Simbolul \in , care reprezintă relația unui individ față de clasa lui. De exemplu: $x \in a$.

(2) Funcția propozițională: $F(x)$. Se spune că $F(x)$ este o funcție propozițională dacă pentru fiecare valoare a lui x forma $F(x)$ este o propoziție determinată. De exemplu: x este un om.

(3) Noțiunea „astfel încît” (*such that*) și două enunțuri nedemonstrabile:

— Dacă x aparține unei clase care satisface $F(x)$ atunci $F(x)$ este corectă.

— Dacă $F(x)$ și $G(x)$ sînt două propoziții echivalente pentru toate valorile lui x , atunci clasa acelor x care verifică $F(x)$ și clasa acelor x care verifică $G(x)$ sînt identice.

În continuare se poate trata aici — ca și în calculul propozițiilor — despre sumă, produs, identitate ș.a.

c) Calculul relațiilor

Calculul relațiilor este fără îndoială cea mai importantă și mai originală contribuție a logisticii, care încearcă să precizeze semnificația relațiilor și să determine esența acestora. Se spune că x și y

* Cf. C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 9-10.

** ... if we take extension pure, our class is defined by enumeration of its terms, and this method will not allow us to deal, as symbolic logic does, with infinite classes¹¹ (B. Russell, *The Principles of Mathematics*, p. 166).

*** ... la logique algorithmique, c'est-à-dire en somme la logique exacte et rigoureuse, ne peut pas être fondée sur la considération confuse et vague de la compréhension; elle n'a réussi à se constituer qu'avec Boole parce qu'il l'a fait reposer sur la considération exclusive de l'extension, seule susceptible d'un traitement mathématique¹² (L. Couturat, *La logique de Leibniz*, p. 387).

stau unul față de celălalt într-o relație determinată, ceea ce se scrie $x R y$. Prin aceasta pot fi depășite limitele predicăției, iar predicăția însăși poate fi considerată ca un tip de relație.

Dintre propozițiile nedemonstrabile care sînt necesare pentru calculul relațiilor menționăm:

Orice relație are conversa ei. Adică: dacă R este o relație, atunci există o altă relație R' , astfel încît $x R y$ și $y R' x$ să fie echivalente. R' este în acest caz conversa lui R . Dacă are loc $x R y = y R x$, atunci R se numește simetrică.

Negația unei relații este întotdeauna o relație.

Produsul a două relații este întotdeauna o relație etc.

*

Aici avem o schiță sumară a concepțiilor logistice cu perspectivele pe care le deschid. După cum se observă, un lucru nu-i poate fi contestat logisticii, și anume faptul că ea reprezintă o înnoire a logicii formale. Doar atît că această înnoire trebuie înțeleasă *cum grano salis*. Prin faptul că am expus calculul logic în cele trei forme ale sale: calculul propozițiilor, calculul noțiunilor și calculul relațiilor, n-am intenționat, nici măcar sumar, o prezentare completă a acestei teorii. Vrem să evidențiem doar un fapt, și sperăm că ne-a și reușit să-l dovedim, anume că nouă logică utilizează în genere anumite elemente nedefinibile și nedemonstrabile. Se constituie astfel un sistem de postulate și axiome, care pornește de la elemente nedemonstrabile și le dezvoltă conținuturile după regulile raționamentelor analitice. La aceasta se rezumă însă intenția logisticii?

Evident, nu. Căci dacă ar intenționa într-adevăr acest lucru, atunci încercarea ei de a realiza noi valori în logica formală, pentru a dobîndi prin aceasta posibilitatea unei fundamentări a matematicii, ar fi oprită direct prin faptul că matematica a fost fundamentată deja în *Elementele* lui Euclid.

În realitate, logica, în afara faptului că utilizează elemente

nedefnibile și nedemonstrabile, își adaugă meritul de a acționa în mod revoluționar în matematică: ea nu mai are nevoie de nici o presuposiție de conținut, obiectuală, ci numai de presuposiții formale.

Întrucît, în ce privește logica, rămîne totuși parțial în cadrul tradiției aristotelice, ea încearcă, pentru fundamentarea matematicii să deducă noțiunile de bază ale acesteia numai din materialul logicii formale.

Aceasta este — în lumina presuposițiilor sale — tema centrală a logisticii.

II. Realizări: Deducția logică a matematicii

1. Noțiunile elementare ale matematicii

„Concepția tradițională a matematicii, care a fost dominantă pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, făcea din mărime obiectul esențial al acestei științe... a devenit de atunci o dogmă general acceptată faptul că matematica pură se bazează total și exclusiv pe noțiunea de număr^{*}. Au existat însă și încercări de a funda structura unitară a acestei științe făcînd abstracție de considerarea conținutului ei. Extinderea permanentă a domeniului matematicii a dovedit însă că atît prima, cît și a doua poziție sînt prea înguste. Și în privința posibilei dezvoltări viitoare a matematicii părea imprudentă căutarea fundamentelor în genere în noțiuni de bază, cu speranța de a le găsi cîndva pe acelea din care să poată fi deduse toate celelalte. Deci, dacă matematica constituie realmente o construcție unitară, aceasta nu poate fi decît formală și constă — aceasta este poziția generală a logisticii — tocmai în tipul raționamentelor matematice. În acest sens, ea trece la o formulare exactă a problemelor, încercînd să deducă noțiunile de bază pe cale logică, pur formală. S-a subliniat că, înainte de toate, logica ar trebui să dovedească faptul că *all pure mathematics deals exclusively with concepts definable in terms of a very small number of fundamental logical concepts, and that all its propositions are deductible from a very small number of fundamental logical principles*^{**}.

A. Ordinea

Dintre noțiunile matematice fundamentale cea mai importantă pare aceea de ordine. Cu toate acestea nu dispunem de nici o

* L. Couturat, *Prinzipien der Mathematik*, p. 104.

** B. Russell, *The Principles of Mathematics*, p.V.

investigație determinată asupra acestei teme. Numărul și ordinea apar uneori ca fiind la fel de importante*, alteori ordinea este considerată ca obiect esențial al matematicii**, ca alteori să fie „mai puțin originară și mai puțin simplă decît numărul“***. Din fericire, această ierarhizare nu are decît o importanță secundară pentru problema în discuție.

În genere, ordinea poate fi definită în șase moduri diferite****. Ea presupune două relații: aceea de „între“ pentru ordinea liniară și aceea de „detașare“ pentru ordinea circulară. Se poate demonstra că aceste două relații sînt reductibile la o relație tranzitivă, asimetrică între doi membri*****. Prin aceasta s-ar stabili faptul că noțiunea de ordine este reductibilă la o relație pur logică.

În plus, din moment ce în logică avem de-a face cu o deducție exclusiv logică a noțiunilor matematice fundamentale, n-ar fi probabil inoportună cerința de a clarifica ce înseamnă în definitiv: *între*, *înainte de*, *după*, *anterior*; ce fel de distincție există între *ab* și *ba* ș.a.m.d.

Și afară de aceasta, cel puțin la fel de important, ca și relația tranzitivă asimetrică însăși, este faptul că aceasta *se repetă*. Pusă o singură dată, numai între doi membri oarecare, ea nu este suficientă pentru definiția noțiunii de ordine. Aceasta presupune o multiplicitate ale cărei elemente sînt guvernate de legea care exprimă relația amintită deja.

Cu aceasta, problema referitoare la definiția noțiunii de ordine se combină cu o nouă întrebare, și anume: ce înseamnă propriu-zis o multiplicitate, mai precis: cum este posibilă din punct de vedere logic multiplicitatea în genere?

Dacă admitem că procedeul de bază al gîndirii constă în

* L. Couturat, *op. cit.*, p. 47.

** *Ibidem*, p. 104.

*** *Ibidem*, p. 74.

**** C f. în legătură cu aceasta: L. Couturat, *op. cit.*, p. 73, și B. Russell, *op. cit.*, cap. XXIV. Poate fi ridicată totuși problema dacă acestora le revine sau nu o valoare definitorie propriu-zisă.

***** B. Russell, *The Principles of Mathematics*, p. 217. L. Couturat, *op. cit.*, p. 80.

stabilirea relațiilor, atunci condiția ei primă și necesară este firește diversitatea. Deci, dacă există un A oarecare, tocmai prin faptul că există un A , gândirea pretinde un altul care să fie în relație cu el. (În acest sens se spune că orice instituire oarecare este un început.) Se spune însă de obicei că acest procedeu este unul care se aplică fără încetare și că prin natura lui produce pluralitate, o pluralitate oarecare, nedeterminată, nelimitată.

Cum ar trebui să înțelegem acest lucru? Dacă admitem că punerea lui A este un început, atunci lui A , ca primul instituit, chiar prin aceasta îi urmează un altul, altul său. Se poate deduce oare de aici că acestui altul îi urmează *mai departe* un altul? Ce înseamnă propriu-zis un altul următor? În logica pură putem spune cu certitudine că atunci când este pus un A , diferitul său se numește *non-A*. Deci lui A nu-i poate urma decît un altul, el nu are decît un diferit, respectiv *non-A*. Și asta este totul; căci lui *non-A* îi poate urma numai altul său, iar acest altul *al său* este tocmai A . Afară de A și *non-A* nu mai există nimic în multiplicitatea pur logică. Putem deci să stabilim de la început că o diversitate pur logică (dacă aceasta este în genere posibilă) poate să aibă loc numai în forma A și *non-A*. Căci, în afară de metoda dialectică a lui Fichte nu prea există vreo cale practicabilă care să ne poată conduce la o multiplicitate pură. Și rămîne desigur îndoielnic faptul că acest *non-A* pur logic reprezintă realmente *ceva* sau este doar un *nihil negativum irrepresentabile*. În rest, dispunem de o diversitate care nu necesită presupunerea nici unei date, ea ține de însușirea deosebită a idealismului logic și, ca atare, stă și cade o dată cu acesta.

B. Numărul

Cel mai important lucru pentru definiția numărului cardinal este noțiunea de clasă. Couturat remarcă de la început faptul că „numărul cardinal este proprietatea unei clase considerată ca întreg, ca un obiect, și nu ca fiind compusă din obiecte singulare (in-

dividuale)“*. Ar trebui deci să facem distincție între o clasă logică și una matematică: prima este distributivă, a doua colectivă. Pe această cale se ajunge la definiția: numărul cardinal este proprietatea comună a mai multor clase echivalente după sfera lor. La aceasta trebuie să observăm următoarele: la transpunerea discuției în interpretarea germană a problemei vreau să stabilesc de la început faptul că noțiunea de clasă (*classe, class*) are aproape același conținut cu multiplicitate, mulțime și totalitate. Într-adevăr, în literatura voluminoasă despre teoria mulțimilor nu s-a găsit pînă azi nici o definiție general valabilă, ca să zicem așa, oficială, a mulțimii — fapt care, din perspectiva logică a discuției, în treacăt fie zis, este oricum demn de luat în seamă. Trebuie totuși evidențiat faptul că prescripția lui Couturat și Russell — așa cum reiese și din definiția menționată a numărului cardinal — este foarte apropiată de concepția cantoriană despre mulțime, după care aceasta ar fi o diversitate care se concentrează, care poate fi gîndită ca unitate (*Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, 1883).

O astfel de clasă, respectiv mulțime, constă numai din elemente. Am amintit deja faptul că elementele se găsesc, sînt date în prealabil, că ele nu sînt produse deci prin mijloacele simple de instituire ale gîndirii pure progresive. Și, afară de aceasta, noțiunea mai include unele note necesare clarificării. De exemplu: diferitele obiecte devin o mulțime propriu-zisă abia prin faptul că se pot contopi într-un întreg, că ele sînt concepute împreună printr-un act determinat al gîndirii — ceva de genul unității sintetice a lui Kant — în vederea unei unități organice. Noi putem să ne distanțăm firește de problemă dacă, așa cum afirmă Frege și Cantor, o astfel de diversitate concepută ca unitate are ceva în comun cu Ideea platonice. (Cf. și P. Natorp, *Logische Grundlagen der Wissenschaften*, p. 115.) N-ar fi totuși lipsit de interes să știm care va fi scopul final care rezultă din această tendință spre un întreg al obiectelor gîndite împreună. Își pierde ele cumva total individualitatea — cum pare a fi în cazul

* L. Couturat, *op. cit.*, p. 48.

claselor logice — sau sînt capabile totuși de a-și păstra o anumită independență pentru sine? Este de presupus ultima alternativă. Numărul cardinal, considera Couturat, este proprietatea comună a mai multor clase care sînt echivalente după sferă, ceea ce coincide perfect cu definiția lui Russell: *a number is... a class of similar classes*¹³ (*The Principles of Mathematics*, p. 115). Două clase sînt echivalente, dacă între elementele lor se stabilește o relație univocă, cu alte cuvinte, dacă fiecărui obiect din prima clasă îi poate fi subordonat un obiect din a doua clasă. Dacă se petrece acest lucru, atunci devine evident că acestor obiecte, în măsura în care ele sînt discrete, trebuie să le fie permisă o anumită individualitate; ceea ce dovedește, pe de o parte, cum s-a spus, o anumită discrepanță între logică și matematică în privința noțiunii de mulțime, și, pe de altă parte, faptul că așa-numitul procedeu al instituirii din logica pură nu este satisfăcător pentru a extrage o multiplicitate numai din gîndirea pură.

Și încă o discrepanță. Diferitele elemente sînt deci reunite, și anume fără referință la diversitatea lor. Ele își pot păstra și în continuare specificitatea, să zicem, de exemplu, mulțimea cărților unei biblioteci. Cărțile se deosebesc bineînțeles unele de altele, dar ele toate sînt „cărți“. În consecință, trebuie totuși să aibă un element comun, altfel n-ar putea fi în genere reunite. Ceea ce se poate spune în plus este deci faptul că, dintr-un anumit punct de vedere, este totuși necesară o anumită asemănare, cu alte cuvinte, o anumită omogenitate. În cazul cel mai general, această omogenitate rezidă în faptul că elementele sînt chiar lucruri, obiecte; deci obiecte bine delimitate, unități organice, independente — sau care pot fi cel puțin concepute ca unități. Or, dacă aceste unități ar trebui interpretate ca produse ale funcției sintetice, atunci ele n-ar alcătui în genere o multiplicitate, căci obiectul instituit pe cale pur logică este, în toate condițiile, și chiar trebuie să fie, identic cu sine însuși. Ceea ce vrea să însemne că, în aceste condiții, nu poate fi vorba despre o unitate pur logică. Dacă ar trebui totuși să ajungem la o mulțime, atunci ne vedem obligați să apelăm la un element analog. Prin aceasta vor fi

înlăturate desigur dificultățile factice, dar nu cele principiale, căci, în acest caz, ne putem întreba dacă ceea ce noi atribuim unității logice nu este tocmai elementul prin care aceasta se transformă în unul matematic, cantitativ. (Și aceasta este de fapt convingerea noastră.) Dar atunci diversitatea diferitelor elemente ale unei mulțimi este deja una *numerică**, iar definiția logică a numărului cardinal se bazează deci pe un *petitio principii***.

Vrem să alegem totuși două cazuri practice oarecare din fundamentarea logică a numerelor.

Numărul unu

Definiția lui sună: „dacă x și y sînt membrii unei clase nule și dacă $x = y$, atunci clasa este *singulară*****. Și Couturat explică: ca să aibă loc $x = y$, ar trebui ca x să fie identic cu $y****$. Cum trebuie înțeles acest lucru? Dacă x și y sînt diferiți unul de celălalt, atunci nu pot fi identici. Ce-i drept, nu avem nici o înțelegere pentru simbolul $x = y$ sau pentru $x = x$ ca expresie a identității. Legea identității este

* Această concepție apare deosebit de evident la Ostwald, un cercetător care, în ciuda gnoseologiei sale explicit empirice, este foarte apropiat de logică (Cf. *Grundriss der Naturphilosophie*, p. 87 sq.)

** În legătură cu aceasta nu trebuie să ignorăm faptul că un număr cu totul remarcabil de logicieni admit concepția logică a teoriei mulțimilor (care se bazează firește pe lucrările deschizătoare de drumuri ale lui Cantor). Astfel, Husserl accentuează din nou, în *Cercetările sale de logică* — în care reînvie și conceptul de „totalitate” al lui Bolzano — asupra faptului că teoria multiplicității, „acest apogeu sublim al matematicii moderne”, ține propriu-zis de logica pură, dacă facem abstracție de prejudecățile tradiționale care mai predomină încă în filosofia matematicii. Ce-i drept, aici se impune observația că această teorie a multiplicității, care este concepută ca o știință „care determină tipurile esențiale ale teoriilor și respectiv domeniilor posibile și studiază relațiile corespunzătoare dintre acestea”, se deosebește în mod esențial de teoria mulțimilor din matematici. Ceea ce necesită în prealabil încă o explicație detaliată. Dacă aceasta trebuie să fie însă identificată cu teoria mulțimilor, cum se întâmplă astăzi destul de des — și aceasta pare a fi de fapt situația la Husserl —, atunci avertizăm cititorul asupra pasului menționat, în care se constată că matematica modernă nu este suficientă pentru susținerea caracterului cantitativ al mulțimii.

*** B. Russell, *op. cit.*, p. 132.

**** L. Couturat, *op. cit.*, p. 49.

principiul instituirii, cea mai generală determinare a obiectelor, și nu poate fi nimic altceva. Cît privește identitatea a doi termeni, aceasta ne apare ca ceva de-a dreptul absurd. Făcînd însă abstracție de acest lucru, dacă x și y sînt totuși identici, atunci sau este vorba aici de o așa-numită identitate numerică, ce presupune din păcate ca fiind cunoscut deja numărul unu, sau x și y sînt în realitate doar nume diferite pentru unul și același obiect. Iar în acest caz definiția lui unu ar trebui modificată prin faptul că numărul este acela care revine unei clase cu un membru. Ceea ce denotă iarăși un cerc vicios.

Subliniem în treacăt încă un artificiu oarecum amuzant, acela al „cuprinderii“ într-o clasă cu un singur membru și într-o clasă nulă a unui element și respectiv a nici unui element.

Semnul

Este interesant de luat în considerație concepția logică despre semn, mai ales pentru faptul că această discuție poate arunca o anumită lumină asupra mult controversatei probleme a judecăților analitice și sintetice în matematică.

Pentru logică propoziția $7 + 5 = 12$ semnifică: „Între $(7 + 5)$ și 12 nu există numai egalitate, ci identitate absolută. Această lege rezultă, pe de o parte, din principiul identității, pe de altă parte, din definiția sumei și a numerelor 7 și 5“*.

Făcînd abstracție de sensul semnului „+“, trebuie să observăm în legătură cu identitatea dintre $(7$ și $5)$ și 12 următoarele: fără să facem referință la concepția noastră despre legea identității, expunerea propoziției $7 + 5 = 12$ în sensul unei identități include presupunerea că o noțiune ar putea fi divizată fără rest într-o sumă de noțiuni parțiale — o afirmație pe care Couturat însuși o respinge explicit. Fapt este că din motivele menționate nu poate să existe nici o identitate între $(7 + 5)$ și 12. Egalitatea $7 + 5 = 12$, căci semnificația semnului „=“ este „egal“, spune doar că în anumite

* *Ibidem*, p. 268.

împrejurări ($7 + 5$) și 12 joacă același rol și își pot schimba și le este permis să-și schimbe reciproc locurile. Prin această concepție despre semnul egalității este respinsă însă afirmarea caracterului analitic al propozițiilor matematice. Kant a făcut posibilă discuția numai pentru faptul că el a crezut că $7 + 5 = 12$ ar putea fi interpretată și în sensul unei definiții*.

Putem să ne oprim aici pentru moment. Pe drumul doar schițat mai sus am ajuns la concluzia că logica nu reușește o deducție strict logică a noțiunii de număr.

C. Geometria

Aproape toate încercările de a stabili caracterul pur logic al matematicii — logica este numai una dintre acestea — au întâmpinat cea mai mare dificultate în trecerea de la analiză la geometrie. O fundare a spațiului de exemplu prin număr întâmpină dificultatea fundamentării continuului prin discontinuu. Prin faptul că logica face abstracție de spațiu și reduce elementele geometriei la două puncte și dreaptă, elemente care ar trebui să fie reductibile la anumite relații logice, ea ocupă un loc original și sugestiv în fundamentarea geometriei. Din punctul de vedere al metodei se observă aceeași tendință constantă de marginalizare a conținutului specific al științei. Problema va fi ilustrată în modul următor:

Despre o știință unitară a geometriei, unitară ca obiect al cercetării, nu poate fi vorba, căci nu există o singură geometrie, ci una proiectivă, reprezentativă sau alta metrică. Pentru fiecare dintre acestea sînt necesare două noțiuni de bază, și anume: punctul și dreapta proiectivă, respectiv punctul și linia sau punctul și vectorul. Acestor noțiuni le pot fi atribuite definiții logice determinate.

La întrebarea „ce este un punct?” nu se poate răspunde din perspectiva logisticii, căci ea necesită o definiție de conținut a noțiunii de punct. Ce-i drept, punctul ar putea fi conceput ca noțiune

* Imm. Kant, *Prolegomena*, § 2.

de clasă. „Noțiunea de punct nu joacă nici un rol în construcția logică a geometriei. Punctele nu sînt altceva decît elementele unei multiplicități sau mai degrabă membrii anumitor relații, sînt obiecte oarecare de natură necunoscută și nedeterminată, despre care se știe doar atîta, că ele sînt purtătoarele anumitor relații. Sau, mai bine zis, nu se știe chiar nimic, nici măcar acest lucru; se știe doar că, *dacă* anumite obiecte (pe care le numim puncte sau altfel) întrețin anumite relații fundamentale..., atunci toate acestea satisfac legile care decurg logic“*. Dacă putem deci să facem abstracție de natura intimă a punctelor, atunci aceasta nu ne mai deranjează. Și asta face în realitate logica!

Dar este oare admisibil și realizabil acest lucru?

Istoria matematicii ne dovedește ceva analog în cazul geometriei analitice. Se știe că în această ramură a matematicii se face abstracție de puncte, drepte, segmente de sferă ș.a.m.d., acestea fiind înlocuite cu ecuații algebrice. Or, de aici s-a dedus că geometria analitică, „între cît desprinde relația de fundamentul ei intuitiv“ și „o tratează în izolare completă“, reprezintă o tendință logicizantă. Acest lucru era fals, sau în orice caz exagerat. Descartes însuși recunoaște că fundamentarea geometriei analitice presupune teorema lui Tales și a lui Pitagora. Aici trebuie de asemenea menționat că, chiar dacă pentru această știință punctul și dreapta apar realmente ca relații extrageometrice, rămîne totuși în vigoare faptul că pentru instituirea acestor relații sînt presupuse noțiunile fundamentale euclidiene. În geometria analitică, ca și în cea euclidiană, dreapta este determinată prin două puncte. Deci geometria analitică reprezintă doar o transpunere a unor obiecte deja cunoscute într-o nouă modalitate de exprimare, fără ca natura lor să fie lezată; nu numai că ea nu le ignoră conținutul, ci, mai mult, îl presupune chiar.

Or, nu este oare valabil același lucru și pentru concepția logică? Se spune că punctul este purtătorul anumitor relații. Dar dacă este apt pentru anumite relații, atunci el este *ceva* care există, este

* L. Couturat, *op. cit.*, p. 219.

ceva dat. A fi apt de anumite relații înseamnă însă a fi apt de relații determinate. Dar de unde se obțin aceste relații determinate și de ce sînt determinate și nu indiferent care? Nu decurg oare din natura punctului însuși? Iar cînd le stabilește matematicianul, nu pornește tocmai de la natura punctului? A ignora punctul înseamnă a superficializa o dificultate, a marginaliza radical.

„Dreapta proiectivă este o totalitate de puncte (în număr nelimitat) care este dată prin două puncte; ea s-ar mai putea deci defini ca o relație univoacă între o pereche de puncte și o totalitate de puncte“*. În ce măsură este neatacabilă această determinare a dreptei proiective?

Dintre cele două definiții, prima se bazează pe reductibilitatea dreptelor la o totalitate de puncte. Ea presupune deci o dată punctul și, afară de el, nelimitarea numărului de puncte iar, în cele din urmă, omogenitate, continuitate și infinitate. Am văzut deja că unele dintre aceste noțiuni nu sînt reductibile la relații logice. A le cerceta pe celelalte ar însemna o simplă extindere fără rost a discuției.

A doua definiție, care o simplifică pe prima, nu aduce nimic nou: ea folosește fără ezitare punctul, iar în rest provine din concepția euclidiană intuitivă a dreptei.

Aceste observații sînt valabile fără schimbări esențiale și pentru definiția logică a liniei**.

Cît privește geometria metrică, ea necesită în vederea fundamentării sale mișcarea. Definiția dreptei metrice (vector) de exemplu are nevoie de postulatul: „Dacă în cazul cînd a , b și c sînt puncte izolate și există o mișcare care le lasă fixe, atunci orice altă mișcare care le lasă fixe pe a și b îl va lăsa fix și pe c “. Acest postulat poate fi desigur esențial, dar ce înseamnă un punct care se mișcă? Nu aduce mișcarea ceva nou? Și ne oferă logica vreo mișcare?

Nu este pentru prima dată cînd ne apare o situație în care logica presupune ceea ce intenționează să ignore. Așa se petrece

* *Ibidem*, p. 167-191.

** *Loc. cit.*

și cu spațiul. Ea nu îi contestă realitatea. Deoarece nu încearcă însă nici să-l fundamenteze prin număr, nici să urmeze vreo interpretare tradițională, ea încearcă să-l omită. Așa se explică afirmația că problema spațiului este luată în considerație abia ulterior. Faptul însă că suportul discuției referitoare la: punct, dreaptă, figură, distanță, congruență etc. se mărginește la suprafață, care este subordonată definiției euclidiene a spațiului, nu este o dovadă convingătoare? Euclid practica geometria fără să utilizeze definiția spațiului, ceea ce este adevărat. El nu intenționa însă nici o verificare a fundamentelor matematice, și n-a discutat despre sensul și valoarea noțiunilor fundamentale ale științei sale. Dar logica pretinde tocmai acest lucru, să fundamenteze matematica, nu să o practice. Acestea sînt două puncte de vedere absolut diferite.

Încercarea logică este gnoseologică. Se tratează despre noțiuni și principii fundamentale ale geometriei și despre natura acestora. Cum s-ar putea deci vorbi despre punct, dreaptă etc. și despre relațiile lor reciproce făcînd abstracție de spațiu, fără de care aceste noțiuni sînt inconceptibile? S-ar putea probabil răspunde că spațiul este ignorat datorită faptului că logica se ocupă de reducerea noțiunilor la relații. Obiecția este discutabilă însă numai cu condiția de a ne plasa dincolo de limitele geometriei. Dacă depășim însă acest prag, admițînd că în geometrie sînt instituite relațiile între membri determinați (puncte), atunci avem de-a face cu date. Iar în acest caz sîntem obligați să punem problema referitoare la condițiile acestor date.

În ce constă însă procedeul logic? Se pornește constant de la interpretarea euclidiană a noțiunilor de bază ale geometriei; aceste noțiuni sînt împletite într-o plasă de relații; se pleacă de la noțiunea inițială și se definește: ceea ce corespunde acestei relații sau altei relații se numește așa sau așa. Este aceasta o reducere a noțiunilor fundamentale la relații logice sau este numai o regroupare a acestor noțiuni într-o nouă manieră de exprimare, care nu spune nimic nou?

Care sînt motivele mai profunde ale acestui procedeu și cum s-a concentrat logica pe această poziție sînt probleme care depășesc

acest context. Aici trebuie să remarcăm doar faptul că încercarea logică de a găsi o fundamentare logică și pentru geometrie a eșuat.

Cu aceasta am epuizat seria de întrebări pe care le-a ridicat acest capitol. Chiar dacă discuția a fost incomodă, iar mersul cercetării dificil, credem totuși că ele au fost necesare: trebuia să vedem logica la lucru.

2. Axiomatica generală

Reducerea momentelor de conținut ale matematicii la logica formală a adus, din perspectiva logisticii, o completare necesară, și anume asigurarea caracterului strict analitic al metodei matematice. Vrem să cercetăm deci poziția logicii algoritmice și în această problemă, pentru a obține astfel o imagine de ansamblu asupra preocupărilor sale.

A. Teoria definiției

Definiția este o operație care explică sensul, conținutul unei noțiuni*. În cadrul Școlii lui Peano, a defini un obiect oarecare x înseamnă: *donner une ou plusieurs relations logiques contenant x , et telles que, un élément y étant donné, il soit possible d'affirmer ou de nier la relation $x = y$ **¹⁴*. Ceea ce înseamnă întrucîtva că definiția ar fi o egalitate logică între doi termeni — definitul și cel care definește. Dintre acești doi termeni numai unul are o semnificație, și anume al doilea. Primul ar trebui să fie doar un simbol, un semn oarecare, posibil de utilizat, indiferent în ce formă apare. Urmarea acestui fapt este că — așa cum observase și Couturat*** — caracterul egalității pe care îl exprimă definiția nu este strict logic. O egalitate logică este

* L. Couturat, *Prinzipien der Logik*, p. 183.

** C. Burali-Forti, *I-er Congrès International de Philosophie*, tome III, Paris, 1901, p. 294.

*** L. Couturat, *op. cit.*, p. 184.

o relație între doi termeni, fiecare dintre ei avînd o semnificație. Egalitatea exprimă coincidența proprietăților interne ale celor doi termeni din perspectiva noțiunilor corespunzătoare. „O egalitate este propriu-zis o propoziție, indiferent dacă este adevărată sau falsă, pe cînd o definiție este o concordanță (convenție) nici adevărată, nici falsă... și deci indiscutabilă din punct de vedere logic“*.

Dar dacă definiția nu mai este considerată ca un adevăr, atunci care este semnificația și scopul ei? Instituirea unei egalități oferă posibilitatea utilizării unui membru în locul celui alt fără urmări contestabile. În aceasta constă și rolul definiției. Această operație are deci un caracter mai mult tehnic, metodic. Mai precis, cum s-a spus deja, primul membru este un simbol acceptat din necesități demonstrative. Cel puțin în *Principia mathematica* — cartea care este considerată ca prezentare definitivă a ultimelor consecințe pozitive, deci ca prezentare sistematică a logisticii — se spune precis: *The definition are no part of our subject, but are, strictly speaking, mere typographical conveniences*¹⁵ (p. 12).

O definiție are ca obiect de regulă o noțiune, o clasă. Dar aceasta nu înseamnă că faptul simplu al definiției postulează existența, ființa logică efectivă a obiectului corespunzător noțiunii — nici măcar atunci cînd definiția este nominală.**. Existența trebuie să rămînă deci o problemă independentă. În plus, trebuie să remarcăm de asemenea că specificul acestei teorii a definiției este extrem de arbitrar numai în aparență. În realitate, punctul de vedere logic își concentrează tot interesul asupra celui de al doilea termen al

* *Loc. cit.*

** Logistica distinge trei tipuri de definiție: (1) *Définition nominale* $x = a$, où a est une expression formée avec des éléments déjà connus. (2) *Définition par postulats*: quand on ne sait, ou ne veut pas définir nominale, le groupe x est défini au moyen des relations logiques entre les x . (Așa este cazul pentru N — număr întreg — zero, punct, mișcare etc.). (3) *Définition par abstraction*: on définit par abstraction une opération f , lorsqu'on dit à quelle classe a elle est applicable et que x étant un élément quelconque de a , on établit quels sont les y de a tels que $f(y) = f(x)$ ¹⁶ (Cf. Burali-Forti, *op. cit.*, p. 294-295). Dintre acestea, definițiile nominale sînt singurele pe care le recunoaște Russell ca fiind autentice, pe motivul că acestea ar fi singurele care exprimă ceva determinat despre natura internă a noțiunii.

egalității, asupra celui care definește. Acest termen al relației trebuie să ofere o analiză sistematică și corespunzătoare a elementelor noțiunii asupra căreia se tratează. Astfel încît s-ar putea spune că procesul general al definiției — care, considerat în totalitatea lui, este totuși o sinteză — reprezintă o construcție a noțiunii.* Or, urmarea compunerii și construcției unei noțiuni este un întreg. Pascal deplîngea neputința spiritului uman care trebuie să se oprească în analiza datelor cunoașterii în fața nedefinibilului. Față de această situație, logica găsește, sau cel puțin crede că a găsit, o soluție mai puțin tragică decît dificultatea la care ajunsese Pascal. Ea postulează pur și simplu existența acelor indefinibile și explică în consecință faptul că „în realitate... toate noțiunile sînt definite, în ultimă instanță, numai prin intermediul noțiunilor indefinibile“**. Ea s-a străduit însă să reducă la minimum numărul acestor indefinibile și să le dea o formulare precisă. În privința matematicii, cum am spus-o deja în capitolul precedent, aceste ultime noțiuni de la care pornește deducerea tuturor noțiunilor matematice fundamentale — după părerea lui Russell — ar trebui să fie constantele logice.*** Acestea, fiind nedefinibile, trebuie considerate ca fapte elementare inevitabile ale unei lumi pur logice, astfel încît rațiunea lor suficientă nu poate fi una logică.

B. Demonstrația

Demonstrația se bazează (*stricto sensu*) pe trecerea de la premise la concluzie. În logica algoritmică trecerea se petrece prin intermediul constantelor pe care le permit regulile de calcul. Elementele de bază ale deducției sînt două. Premisele și mijloacele

* L. Couturat, *op. cit.*, p. 183.

** *Ibidem*, p. 185.

*** Nu dispunem ce-i drept de o definiție a constantelor logice. *The Principles of Mathematics* ne spun despre acestea următoarele: *Logical constants are all notions definable in terms of the following: implication, the relation of a term to a class of which it is a member, the notion of such that, the notion of relation, and such further notions as may be involved in the general notion of propositions of the above form*¹⁷ (p. 3).

de trecere însele. După ce am cunoscut deja elementele logicii simbolice, nu este greu să bănuim că esența unei demonstrații rezidă tocmai în acest proces de trecere. De mare importanță este însă faptul că nu este un singur tip de demonstrație. Există mai degrabă un sistem de modalități prin intermediul cărora se desfășoară demonstrația. Aceste procedee pot fi reduse totuși la câteva propoziții nedemonstrabile, pe baza unor reguli pe care logica le include în formele de calcul logic. Dificultatea rezidă însă în faptul — admis de Russell însuși* — că aceste propoziții fundamentale, care au o formulare precisă, căci celelalte, despre care doar știm că ar putea să aibă în genere o astfel de formulare, sînt excluse, trebuie să fie transpuse în forme matematice. La acestea de altfel nu poate să renunțe logica, căci numai ele fac cu puțință calculul logic și demonstrația. Ele sînt considerate deci ca fapte ultime, nedemonstrabile.

Procesul propriu-zis al demonstrației nu ne poate oferi însă nimic altceva decît forma. Conținutul unei teorii a demonstrației rezidă dimpotrivă în premise. Or, aceste premise nu sînt fundamentate întotdeauna prin ele însele. În acest caz, rațiunea lor suficientă poate fi descoperită numai prin urcare de la premise la premise. S-ar putea crede că acest procedeu ar merge la infinit. În realitate, el are totuși un sfîrșit, căci, într-un moment determinat, trebuie să ne oprim la un anumit număr de propoziții elementare. Propoziții elementare care sînt ultime și nedemonstrabile și pe care trebuie să le considerăm în consecință ca atare.

Care sînt însă rezultatele teoriei logice despre demonstrația analitică? Cîm s-a văzut deja, pe de o parte, teoria definiției trebuie să se oprească în fața anumitor date ultime, a nedefinibilelor; pe de altă parte, deducția trebuie să accepte atît în structura demonstrației, cît și în fundamentarea premiselor unele propoziții elemen-

* Astfel, el spune despre principiul implicației că refuză orice *formal statement*¹⁸, fapt care ar putea să indice *a certain failure of formalism in general*¹⁹ (*The Principles of Mathematics*, p. 34). Același lucru s-ar putea spune și despre principiul substituției.

tare, nedemonstrabilele. Facem abstracție de întrebarea dacă aceste postulate și axiome, așa cum afirmă, sau trebuie să afirme, logica algoritmică, constituie sau nu un sistem omogen de premise. O altă întrebare ni se pare și mai importantă. Care este valoarea și semnificația acestor date ultime? Pe măsura realismului său metafizic Russell va răspunde că acestea trebuie considerate „fapte“ sigure, pe care nu le putem refuza și pe care le găsim date ca atare. Răspunsul nu pare potrivit pentru rezolvarea dificultății, ci, dimpotrivă, el complică problema, căci ne îndreptățește să întrebăm mai departe: de ce sînt admise numai atîtea date ultime și de ce tocmai acestea? Sînt aceste constante realmente și strict necesare pentru logică? Există un principiu *a priori* pentru stabilirea numărului de postulate și pentru deducerea lor? Nu iau ele naștere cumva din cercetarea demonstrației noastre de fapt și au în acest caz numai o bază empirică și numai o valabilitate ocazională foarte relativă? Russell ignoră aceste întrebări. Și, afară de acestea, încă una: pe ce bază admitem în genere aceste postulate? Evidența, cum crede Russell, nu poate și nu trebuie să fie un criteriu valabil, căci există propoziții care par evidente fără a fi adevărate și altele care sînt mai puțin sau chiar deloc evidente și sînt totuși corecte. Deci? Prezentată într-o formă categorică, întrebarea mi se pare că rămîne fără răspuns. Un lucru este însă sigur, și anume că deducția necesită în mod necondiționat anumite elemente nedefinibile și nedemonstrabile. Pot fi ele considerate în ultimă analiză ca intuiții? Aceasta ar însemna contestarea contribuției efective a logisticii înseși. Și, totuși nu putem, cu referință la Russell, să găsim nici un alt răspuns.

În fața acestei dificultăți de nedepășit, Couturat propune o altă cale. Sistemele de noțiuni și propoziții elementare, zice el, nu sînt

* Întrebarea este cu atît mai îndreptățită, cu cît în cadrul logicii înseși, și anume din partea Școlii italiene, s-a obiectat împotriva numărului și a semnificației acestor postulate. Padoa, de exemplu, în „Revue de Méthaphysique et de Morale“, pune în discuție granițele dintre logică și aritmetică, pornind tocmai de la o critică a postulatelor lui Russell.

dependențe unele de altele, ci se găsesc într-o legătură oarecum organică. În felul acesta este suficient să modificăm o astfel de noțiune ultimă ca prin această modificare să determinăm o transformare și necesitatea unei schimbări a întregului complex de date, ceea ce denotă că alegerea celor două sisteme nu este cu totul arbitrară. Dimpotrivă, este semnificativ faptul că nu există un *singur* sistem de noțiuni elementare și un *singur* sistem de propoziții elementare. Nu există elemente absolut nedefinibile și nedemonstrabile, ci ele există „numai în raport cu o anumită ordine acceptată și își pierd această proprietate îndată ce sînt destinate pentru o altă ordine.”* „Ceea ce infirmă concepția tradițională despre reprezentări și adevăruri originare”, spune mai departe Couturat.

Dar această situație infirmă și altceva. Dacă sistemul de postulate și axiome depinde de ordinea acceptată, atunci este firesc să ne întrebăm: este această ordine singură sau pot exista și mai multe? Ni se răspunde că ar fi posibile mai multe.** Ce determină atunci alegerea respectivă? Couturat crede că noi am fi înclinați, conform unor „considerații quasi estetice”, să preferăm sistemele de date elementare cele mai simple și mai armonioase, în care deci numărul noțiunilor elementare este cel mai mic. Este evident că acesta nu poate fi un criteriu valabil, căci sînt posibile desigur mai multe sisteme cu același număr de elemente. Și, în acest caz, situația unui logistician consecvent ar putea să fie la fel de tragică precum nehotărîrea de care a dat dovadă măgarul lui Buridan. În realitate, problema alegerii unei ordini determinate ne oferă două posibilități: sau ordinea ne este prescrisă de ceva exterior nouă, și în acest caz nu există nici o diferență între concepția lui Russell și a lui Couturat, sau această alegere depinde numai de noi și atunci îi revine un caracter cu totul arbitrar, lipsit de orice necesitate.

Aceasta ar fi o concluzie cu consecințe grave, căci ar pune în

* L. Couturat, *op. cit.*, p. 188-189.

** *Ibidem*, p. 188.

discuție dreptul la existență al logisticii înseși. Căci dacă logistica este numai un sistem de postulate și axiome, atunci ea nu reprezintă, în cel mai bun caz, decît o ordine posibilă, dar în nici un caz una necesară. În ce constă deci garanția valabilității sale și motivul pentru care ar trebui preferată?

Cu această teorie — cea mai caracteristică pentru întreaga ei poziție — logistica ajunge la desființare totală.

III. Consecințe: Logică și matematică

Dacă rezumăm consecințele cercetărilor de pînă acum, ajungem la o dublă constatare. Am văzut, pe de o parte, că logica obține doar un succes îndoielnic, în orice caz foarte relativ, în fundamentarea noțiunilor matematice de bază. Aceasta, de îndată ce o constrîngem — în cadrul intențiilor sale totuși — să nu depășească datele oferite de logica formală; și, pe de altă parte, că analiza fundamentelor referitoare la raționamentul matematic îi obligă pe logisticieni să recunoască insuficiența acestui punct de vedere. Într-un cuvînt, logica nu reușește să-și îndeplinească promisiunile.

Ce-i drept, faptul că în controversa cu logica, în ciuda importanței care i se acordă acestei direcții în anumite cercuri, am relevat în mod atît de insistent și atît de categoric negativ aspectele critice se datorește atitudinii noastre generale care nu vrea să aibă nimic în comun cu subtilizarea îndoielnică a unei logici idealiste. Fără intenția de a cocheta inutil cu „simțul comun sănătos” vrem să dăm expresie la rîndul nostru trivialului loc comun că puteam fi scutiți de multe experimente filosofice amăgitoare, dacă ne-am fi decis măcar o dată să ne oprim la acele trăsături caracteristice, ce-i drept puține, modeste, școlărești, dar evidente, ale unor noțiuni fundamentale, pe care filosofia le avea totuși la dispoziție. Ca și logica, ca și matematica. Pentru evitarea unor posibile înțelegeri greșite, am putea să trecem în continuare la verificarea celor afirmate. •

În capitolul de față vom urma însă o altă metodă. Vom face deci abstracție de rezultatele prezumtive pe care logica — după credința ei — le-a realizat deja și vom cerceta șansele ei de reușită, opunînd presupuselor sale proiecte natura reală a matematicii.

A. Conținutul matematicii

Prima problemă pozitivă pe care și-a pus-o logica a fost constituirea unei matematici pure. Ea intenționa să opună con-

cepțiilor empirice o colecție constituită *a priori* de principii omogene care ar fi trebuit să cuprindă și să reprezinte esența matematicii în genere, dar nu prin caracterul specific al modului de raționare matematic și nici prin consecințele pe care acesta le implică. Acest sistem de principii — o știință independentă, necesară pentru înțelegerea matematicii atât în totalitatea sa, cât și în diferitele ei ramuri — a fost proiectat de către logică ca un sistem strict formal. Cum afirmase și Boole*, că matematica ar trata operațiile luate în ele însele, făcând abstracție de diferitele materii asupra cărora poate fi aplicată. Sensul acestei afirmații devine destul de clar prin următoarele considerații. Matematica ar trebui să cerceteze ceea ce stă propriu-zis la baza formelor, indiferent dacă le aplicăm la soluționarea unei probleme de aritmetică, dinamică sau optică. Definiția lui Russell: *pure mathematics is the class of all proposition of the form p implies q* ^{20**} — o știință a implicației pure, reprezintă doar un pas înainte. Această definiție amintește însă prea mult de aceea a logicii***, ceea ce ne permite să întrezărim în ea originea acelui plan al matematicii pure. Semnificația mai precisă a acestei științe o găsim la Whitehead: matematica în sens mai extins ar reprezenta dezvoltarea tuturor tipurilor de raționamente formale, necesare și deductive. În care „formal“ ar trebui să însemne că obiectul ei nu-l constituie semnificația propozițiilor; „necesar“ că ea se supune regulii; „deductiv“ că procedeul se bazează pe definiții, a căror singură condiție este să fie necontradictorii****.

Posibilitatea unei matematici pure astfel concepută presupune în mod necesar un caracter unitar al întregii matematici. Această unitate perfectă nu există însă. Logica este chiar obligată să admită că diversitatea diferitelor ramuri ale matematicii este ireductibilă,

* G. Boole, *An Investigation of the Laws of Thought*, 1854, p. 12 sq.

** B. Russell, *The Principles of Mathematics*, p. 3. Și mai departe: *It will be shown that whatever has, in the past, been regarded as pure mathematics, is included in our definition, and that whatever else is included possess those marks by which mathematics is commonly though vaguely distinguished from other studies*²¹.

*** *Vide supra* cap. I, și B. Russell, *Theory of Implication*.

**** A. Whitehead, *A Treatise of Universal Algebra with Application*, vol. I, Cambridge, 1898, p. VI, Cf. P. Natorp, *Arch. syst. Ph.*, VII.

căci nu este suficientă doar noțiunea de ordine și nici aceea de număr pentru constituirea unui sistem integral al propozițiilor matematice. Și este de cea mai mare importanță faptul că logica, încercînd să întreprindă fundamentarea matematicii pure, se vede obligată să trateze despre teoria ordinii, aritmetică, geometrie etc. Ceea ce ar putea să fie un indiciu sigur al faptului că matematica, în afară de forma specifică a raționamentului ei, posedă un conținut determinat de care logica nu poate să facă abstracție. Aici adoptăm deci sensul afirmației amintite adesea că „matematica“ ar fi o pluralitate, cuvîntul desemnînd o grupă de științe. Or, această situație implică o dificultate principială: dacă matematica are un conținut determinat, la care nu poate renunța, atunci este din capul locului imposibilă, și, în consecință inutilă, încercarea de a reduce această știință în mod exclusiv la forma ei.

Cu toate acestea, logica se străduiește să înlăture aceste dificultăți, și anume pe două căi: prima o constituie, cum am văzut, matematica pură. Făcînd abstracție de situația reală pe care o implică revenirea acestei discipline la materia întregii matematici, trebuie să mai observăm următoarele. Constituirea unei matematici pure ca știință strict formală poate — chiar și în cazul reușitei — să conducă doar la formarea unui grup de propoziții logice care nu pot fi deosebite de logica formală. Dar a afirma că matematica pură ar fi matematica însăși înseamnă a-i refuza acesteia specificitatea — pe care o are totuși — și a o înlocui cu aceea a logicii formale. Identificarea logicii cu matematica poate fi interpretată în două feluri: sau prin afirmarea că legile logic formale sînt aplicabile în domeniul matematic — și în acest caz logica nu spune nimic nou, căci toată activitatea noastră spirituală este condusă de aceste legi —, sau vrea să ni se sugereze faptul că matematica însăși ar constitui această formă a gîndirii noastre — și atunci logica trebuie să dovedească mai întîi că metoda matematică este realmente metoda oricărei științe! Din păcate, nici această problemă nu este pusă destul de exact în logică. În eventualitatea unei coincidențe a logicii cu matematica, atît Russell cît și Couturat adoptă o atitudine superfi-

cială: uneori încearcă ezitînd o delimitare a acestora, alteleori afirmă fără ezitare identitatea lor.*. Slăbiciunea acestei teorii rezidă în faptul că ea nu ridică problema ca atare, rămînîndu-i astfel total necunoscute consecințele.

A doua străduință a logisticii de a evita dificultatea mai sus menționată o reprezintă încercarea de a dezvolta noțiunile elementare ale matematicii ca funcții ale constantelor logice. Capitolul anterior ne-a arătat că această încercare a eșuat. Ar putea însă ea în genere să reușească?

În teoria definiției, logica a fost silită să accepte existența postulatelor și necesitatea acestora pentru definiție. După aceea pornește la explicarea noțiunilor de bază ale matematicii (ordine, număr, punct, dreaptă), în care încearcă să demonstreze că acestea sînt *constructibile*** din materialul logicii formale. Faptul că acceptă această metodă nu exprimă altceva decît abandonarea punctului de vedere strict formal, analitic. Aceasta înseamnă a subscrie la afirmația kantiană: „Acolo unde intelectul n-a legat nimic în prealabil, nu poate nici să dezlege ceva” — recunoașterea necesității unei activități sintetice a spiritului nostru în stabilirea noțiunilor fundamentale. Altceva n-ar putea să facă logica. Dacă n-ar accepta aici această activitate sintetică, atunci ar fi silită s-o facă mai tîrziu — cu ocazia fundamentării noțiunilor deductibile. Ne rezervăm dreptul de a demonstra cu altă ocazie că unitatea singură nu este suficientă pentru constituirea numărului. Semne care să indice acest lucru există și în capitolul anterior. Aici este suficient să observăm că noțiunile geometrice nu sînt deductibile pe cale pur analitică din noțiunile elementare punct și dreaptă, căci un triunghi, de exemplu,

* Pentru a nu complica fără rost mersul discuției ne permitem să recomandăm cititorului: B. Russell, *The Principles of Mathematics*, cap. I; L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, introducerea, ultimul capitol și notele finale; B. Russell, *L'importance philosophique de la logistique*, în: „Revue de Méthaphysique et de Morale”, nr. XIX, 1906.

** Un material deosebit de sugestiv, deși nu are legătură directă cu problema, la Vailatti, *Intorno al significato della differenza tra gli assiomi e postulati nella geometria greca* (Raport la cel de al III-lea Congres de Matematică, Leipzig, p. 572 sq).

nu este doar o clasă de drepte — trei drepte nu formează încă un triunghi, ci numai prin intermediul unei dispunerii determinate a acestora. Deci numai o anumită *construcție* poate să formeze din trei drepte un triunghi.

Faptul că este imposibilă valabilitatea suficientă și exclusivă a raționamentelor matematice sau, altfel spus, că este imposibilă izgonirea intuiției din domeniul matematicii, poate să ne lămurească în continuare ceva din mecanismul de progresare a metodei matematice de cercetare, în cadrul căreia fiecare moment ajută la efectuarea unei noi construcții, a unei noi combinații de elemente, o combinație care nu este subordonată premiselor, ci provine din activitatea noastră inventivă. Pentru a demonstra de exemplu că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu 180° se duce dintr-un unghi o paralelă la latura opusă, obținându-se în jurul unghiului respectiv alte trei unghiuri suplimentare ș.a.m.d. Este aceasta o operație dedusă? Evident că nu!

Șovăiala lui Russell față de elementele geometriei, explicația lui că unele dintre aceste noțiuni nu pot fi definite decât prin postulate, împărțirea axiomelor în deductibile din gândirea pură și altele din experiență sînt dificultăți de netrecut care pot dovedi un singur lucru, și anume că, după o protestare înverșunată și temerară contra apriorismului kantian, logica se găsește din nou în fața întrebării: cum sînt posibile judecățile sintetice *a priori*?

Și încă ceva: încercarea de a construi elementele matematice fundamentale pornind de la constante logice este fie un sofism îndrăzneț, fie o falsă problemă, căci a demonstra că aceste noțiuni fundamentale pot fi instituite ca funcții ale constantelor logice nu dovedește încă faptul că partea de conținut a matematicii se reduce fără rest la logica formală, că ele sînt în consecință identice, sau, mai mult, că primele sînt constructibile pornind de la ultimele. Problema construcției ridică însă din nou, cum am văzut deja, întrebarea referitoare la intuiție, așa încît, chiar în cazul unei soluții fericite, dificultatea va fi doar amînată și numai pentru scurt timp.

Pentru autorizarea logicii formale, spune Couturat, logica nu

trebuie să se intereseze de procesul invenției. Iar Poincaré oferă în 1900, la Congresul Internațional de Matematică de la Paris, explicația: într-o partidă de șah, un logician ar putea să spună numai dacă mișcările, corespunzătoare cu valoarea figurilor, sînt făcute corect sau nu.* *Comprendre la partie, c'est tout autre chose; c'est savoir pourquoi le joueur avance telle pièce plutôt que telle autre qu'il aurait pu faire mouvoir sans violer les règles du jeu. C'est apercevoir la raison intime qui fait de cette série de coups successifs une sorte de tout organisé*²². Conform acestei explicații, este clar că Couturat însuși ar fi putut să semneze această apreciere. Dar fără nici o rețineră? Căci tocmai acest lucru pune în evidență imposibilitatea internă a logisticii: matematica este o știință a cărei valoare rezidă în dezvoltarea propriului ei conținut și în stabilirea relațiilor dinăuntru acestui conținut. Dacă filosofia intenționează să expună esența matematicii, atunci ea trebuie să reprezinte specificul elementelor sale și forța mecanismului care-l face cu putință. Dar tocmai în fața acestor probleme se dovedește logica neputincioasă!

B. Matematică și realitate

Într-un anumit punct sîntem totuși de acord cu logica. Noi considerăm, ca și Russell, că sarcina logicii o constituie cercetarea judecății ca simplă constatare a relațiilor dintre doi termeni, contra căreia — în această formă generală și fără altă considerație metafizică — cu greu se poate ridica vreo obiecție. Rămîne în continuare valabil faptul că cine limitează logica la cercetarea formelor, cine ia în considerație numai relațiile oarecum interne ale operațiilor spirituale și cu aceasta conținutul noțiunilor și judecăților, adică ignoră obiectualitatea, acela pierde posibilitatea de a pune, în acest cadru, întrebarea referitoare la relația dintre gîndire și existență, ca și pe aceea de a cerceta condițiile acestei existențe.

* Cf. H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, 1912, cap. I.

(Astfel se dovedește, în cadrul discuțiilor despre celebrul argument ontologic, printre altele, faptul că existența metalelor pure poate fi contestată pe motivul că ar fi extraintelectuală, în sensul că gândirea, pentru a le afirma existența, trebuie să iasă din cadrul lor. Cu alte cuvinte, instituirea existenței se raportează la un obiect; ea nu este însă un predicat, cum ar fi vrut de exemplu Descartes, ci, conform concepției kantiene, o modalitate. Transformarea gândirii pure într-o entitate metafizică — cum o face idealismul absolut — este, în cel mai bun caz, nepotrivită; sau, în orice caz, încercarea are o foarte îndoielnică posibilitate de succes, din moment ce este clar că activitatea interioară a subiectului nu-i poate crea sau oferi nici un conținut determinat.) A ne menține strict înăuntrul cadrului gândirii pure, înseamnă a omite problema realității.

Or, care este în această privință starea reală a matematicii? Istoria filosofiei ne dovedește faptul că gândirea umană a încercat în repetate rînduri să transforme raționamentul matematic în prototipul oricărei metode exacte de cercetare, iar gânditorii l-au considerat adesea un fundament relativ solid pentru speculațiile lor, contrar unui scepticism dizolvant. Aceasta, fiindcă raționamentului matematic i s-au atribuit în toate timpurile, aproape fără excepție, două calități care nu mai apar nicăieri împreună: idealitatea, adică necesitatea strictă, internă, și realitatea, adică instituirea existenței sau cel puțin presupunerea ei, în sensul că propoziția matematică este aplicabilă la realitate.

Întrucît logica permite coincidența logicii cu matematica, ea provoacă deci obiecții fundamentale. În fapt, raționamentul matematic posedă caracterul de necesitate, fiindcă este conform cu legile de funcționare ale intelectului. Dar această necesitate nu este conformă realității. Apoi, dacă matematica este, ca știință, aplicabilă lumii exterioare, în ce constă valoarea ei, cum este posibilă această aplicabilitate la realitate? La această problemă, logica ar putea, conform punctului ei de vedere, să răspundă că matematica se definește prin formă, nu prin obiectul ei. Singura garanție a

valabilității sale rezidă în necesitatea internă pe care o posedă. Ea ar reprezenta forma gândirii și ar fi mai degrabă un instrument, o metodă a științei înseși. Răspunsul nu oferă însă o soluție satisfăcătoare.

În cel mai bun caz, putem accepta această interpretare pentru analiza matematică. Ceea ce nu este însă suficient. Am arătat într-adevăr că diferitele ramuri ale matematicii nu sînt perfect reducibile la analiză; că geometria de exemplu nu este deductibilă din noțiunile de număr și ordine, căci conțin anumite elemente primare; că ea constituie deci o știință independentă.

Acest caz merită o atenție specială. Este evident că geometria posedă o necesitate internă, căci provine din anumite definiții, putînd fi dezvoltată cu toată stringența sub controlul raționamentului analitic. Dar în ce măsură este perfectă această necesitate ideală în geometrie? Transpunerea propozițiilor geometrice în limbajul analitic conduce — deși am arătat că situația nu exclude posibilitatea de alterare a esenței geometriei — la raționamente foarte semnificative. Se știe că, așa cum s-a pus problema necesității geometrice în faza geometriei analitice, analiza era considerată o știință strict necesară. Dacă geometria ar putea fi tradusă complet în funcții analitice, atunci ar fi și ea strict necesară. Care a fost rezultatul acestei cercetări? Geometria euclidiană a devenit un sistem de ecuații. Se poate însă demonstra că există și un alt sistem de ecuații, analog cu acela al geometriei analitice, un sistem care, din punct de vedere analitic, este la fel de necesar ca și cel corespunzător spațiului tridimensional. Deosebirea lor provine din varietatea postulatelor care sînt acceptate ca fundament al sistemului de ecuații; sau, cum s-a spus mai tîrziu, diversitatea geometriei depinde de măsura oscilatorie pe care o definește tipul de grupuri din care sînt deduse propozițiile elementare ale geometriei. Se afirmă însă că aceste sisteme de postulate, respectiv acești parametri, n-ar avea nici o necesitate internă, analitică; ele ar consta în alegerea noastră și numărul lor ar putea fi infinit. Ceea ce vrea să spună că geometria

euclidiană nu este decît un caz special dintre multe posibile. Or, este într-adevăr corect, cum a dovedit-o Wellstein cu prisosință, că, în anumite cazuri, anumite legi ale geometriei neeuclidiene au aplicabilitate la spațiul tridimensional. Dar acest lucru poate dovedi, în și mai mare măsură, că între noțiunile elementare ale unei astfel de geometrii există aceleași relații ca între cele ale geometriei euclidiene. Ceea ce ar putea să denote într-o oarecare măsură o garanție pentru unicitatea și necesitatea raționamentului geometric ca atare. Dar nu este mai puțin adevărat că „lumea“ pe care se bazează geometria noastră obișnuită este alta — din punctul de vedere al obiectelor sau, mai precis, al schemelor de obiecte — decît „lumea“ celorlalte geometrii. Nu mai insistăm asupra acestei discuții, deoarece nu avem intenția să afirmăm că geometria s-ar reduce cumva la empirism și nici că necesitatea ei ar fi efemeră. Concluzia pe care vrem s-o accentuăm este că specificul necesității ideale a acestei științe nu este complet epuizat; că această necesitate se mișcă pe un anumit făgaș; că ea nu poate fi dedusă însă din gîndirea pură și că formează o legătură între gîndire și existență. Prin aceasta devine probabil clar de ce un geometru ca Descartes vedea în judecata matematică singurul tip de judecată al realității, iar etica lui Spinoza voia să fie *more geometrico demonstrata*; de ce considera Kant că judecata geometrică este prototipul judecăților sintetice *a priori*.

Geometria este un exemplu în care apare mai evident legătura strînsă dintre matematică și realitate. Noi credem că o cercetare amănunțită a elementelor analizei matematice ar conduce la aceleași rezultate. Aceasta nu înseamnă deloc că geometria ar fi singura suficientă pentru a dovedi că există ramuri ale matematicii care, pe de o parte, sînt independente și, pe de alta, nu pot fi expulzate din domeniul matematicii; ramuri ale matematicii care își dovedesc raportarea nemijlocită la realitate prin natura elementelor pe care le conțin și care le fundamentează.

Poincaré relatează undeva, cu ocazia împlinirii a o sută de ani

de la moartea lui Kant, că la Paris un savant ar fi exclamat, după prelegerea lui Couturat despre *Kant și filosofia matematicii*: *On voit bien que c'est le centenaire de la mort de Kant!*²³ Acestea sînt sentințe logistice cărora le-am putea opune următoarea concluzie care revine adesea în *Critica*.... „De aici urmează că propozițiile geometriei nu sînt numai determinații ale unei simple creații a fanteziei noastre poetice...” Logistica a ignorat această latură a problemei, iar această ignorare i-a fost fatală.

Încheiere

Cu aceasta am ajuns la finele acestei lucrări al cărei scop a fost acela de a cerceta valoarea soluției logistice, atât cu privire la consecințele ei, cât și la legătura dintre acestea și premisele lor. Deși am relevat deja în mod insistent consecințele în diferitele paragrafe ale lucrării, în maniera schematică a acestui studiu, așa cum au apărut în cursul cercetării, intenționăm totuși acum să rezumăm pe scurt aceste rezultate.

Tema generală a logisticii a fost următoarea: dacă este acceptată logica simbolică — ca urmare a dezvoltării necesare a logicii, care denotă lipsa de valabilitate a celei aristotelice —, atunci ar trebui să fie găsită o interpretare a matematicii, care să ne permită identificarea ei cu logica. Intențiile acestei teme sînt evidente: logica este o știință exactă și sigură; dacă se dovedește mai întîi că între aceasta și matematică există identitate, atunci prin aceasta este fundamentată matematica însăși.

Noi am arătat că:

(1) în realitate, logistica nu reușește să reducă matematica la logică și că

(2) această reducere este principal imposibilă, deoarece:

(a) matematica presupune în noțiunile sale de bază în mod necesar un conținut care nu poate fi creat prin simpla formă a gândirii, iar în metodele sale de cercetare posibilitatea unui progres, a unei invenții care nu poate fi dedusă cu precizie din raționamentele analitice;

(b) valoarea matematicii rezidă în relația ei cu realitatea, în legătura ei cu realitatea — o notă caracteristică pe care nu o posedă logica, nici măcar în credința logisticienilor înșiși.

Aceste consecințe indică în același timp cauzele nereușitei totale a logisticii. Ceea ce a vrut ea să evite a fost „intuiția“, considerată ca element impur în matematică. În locul acestei „intuiții“ prohibite, care îi oferă matematicii conținutul, logica instituie cerința strictei formalități. De la afirmarea acestui caracter strict formal pînă la identificarea logicii cu matematica este însă un drum lung. Și dacă logica se pretează totuși la trucul acestei identificări, o face în mod evident pe baza unei înțelegeri greșite. S-a considerat că logica ar fi chiar o știință deductivă, ceea ce este fundamental greșit. Ca știință a gîndirii formale sau a normelor gîndirii — definiția este aici indiferentă —, deci fără acea coloratură gnoseologică sau metafizică, materialul ei este într-o oarecare măsură prelucrat, *gata*. În acest sens, s-ar putea spune, ca Russell, că logicianul percepe, dar numai în acest sens. Ca atare, logica nu produce, ci doar descoperă. Or, identificarea logicii cu matematica are într-adevăr, pentru Russell, anumite temeuri filosofice. Realismul său, care instituie existența relațiilor *în sine*, pe baza cărora există judecățile, și care anulează în genere activitatea creatoare a spiritului nostru, îi permite să conceapă un univers *tout fait*, de care luăm pur și simplu cunoștință. Acest punct de vedere este respins pe de o parte prin analizele din această lucrare, pe de alta prin simpla lui prezentare, cum s-a procedat în ultimul capitol. În orice caz, acesta este totuși un punct de vedere și, pînă una alta, o justificare. De neînțeles pare a fi însă poziția lui Couturat care, după cîte știm, n-a aprobat teoriile logico-metafizice ale lui Russell.

BIBLIOGRAFIE

- Bolzano, B., *Wissenschaftslehre*, 1914-1915
- Bonola, *Die nichteuklidischen Geometrien*, 1908
- Boole, G., *An investigation of the laws of thought*, 1854
- Brunschvicg, L., *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912
- Cantor, G., *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, 1883
- Cassirer, E., *Kant und die moderne Mathematik* în „*Kantstudien*“, XII
- Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I și II, 1906
- Cohen, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, 1883
- Cohen, H., *Logik der reinen Erkenntnis*, 1914
- Croce, B., *La logica come scienza del concetto puro*, 1909
- Couturat, L., *Les principes des mathématiques*, 1905
- Couturat, L., *De l'infini mathématique*, 1896
- Couturat, L., *La logique de Leibniz après des documents inédits*, 1901
- Couturat, L., *Die Prinzipien der Logik*, 1912
- Dedekind, R., *Was sind und was sollen die Zahlen sein*, 1911
- Dedekind, R., *Stetigkeit und irrationale Zahlen*, 1912
- Descartes, R., *Oeuvres* (ed. Adam et Tannery)
- Erdmann, B., *Die Axiome der Geometrie*, 1877
- Frege, G., *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1884
- Grassmann, H., *Gesammelte mathem. und phys. Werke*, I, II Bd., 1894-1896
- Helmholz, H., *Zählen und Messen*, 1887
- Hilbert, D., *Die Grundlagen der Geometrie*, 1908
- Kant, Imm., *Gesammelte Schriften* (Acad. der Wissenschaft)
- Lambert, I.H., *Logische und philosophische Abhandlungen*, 1781
- Leibniz, G.W., *Mathematische Schriften* (ed. Gerhardt), 1849
- Leibniz, G.W., *Philosophische Schriften* (ed. Gerhardt), 1875
- Leibniz, G.W., *Opusculs et fragmens inédits* (ed. Couturat), 1901
- Moore, G.E., *The nature of judgement*, în: „*Mind*“, nr. VIII

- Moore, G.E., *On the syllogism*, în: „Mind“, nr. XII
- Natorp, P., *Nombre, espace et temps* (Bibl. cu Congr. int. de phil. I), 1900
- Natorp, P., *Die Philosophie, ihr Problem, ihre Probleme*, 1911
- Natorp, P., *Die logische Grundlagen der exacten Wissenschaften*, 1910
- Pasch, M., *Vorlesungen über neuere Geometrie*, 1882
- Poincaré, H., *La science et l'hypothèse*, 1912
- Poincaré, H., *La valeur de la science*, 1912
- Poincaré, H., *Science et méthode*, 1912
- Riemann, B., *Über die Hypothesen welche der Geometrie zu Grunde liegen*, 1854
- Russell, B., *Essay on the foundations of geometry*, 1897
- Russell, B., *The principles of mathematics*, 1903
- Russell, B., *La théorie des types logiques*, în: „Revue de Méthaphysique et de Morale“, nr. XVIII
- Russell, B., *L'importance philosophique de la logistique*, în: „Revue de Méthaphysique et de Morale“, nr. XIX
- Russell, B., *Meinong's Theory of complexes and assumptions*, în: „Mind“, nr. XIII
- Russell, B., *Theory of implication*, în: „Americ. Journ. of math.“, nr. XIII
- Schroeder, E., *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, 1890
- Segner, J.A., *Specimen logicae universaliter demonstratae*, 1740
- Voss, A., *Über das Wesen der Mathematik*, 1908
- Voss, A., *Die mathematische Erkenntnis*, 1914
- Whitehead, A., *A treatise on universal Algebra*, 1898
- Whitehead, A. and Russell, B., *Principia mathematica*, I, II
- Weilstein, J., *Elemente der Geometrie*, 1907

COMENTARII LA UN CAZ DE INTRANZIENTĂ A CONCEPTELOR MATEMATICE

Filosofia discută astăzi problemele cunoașterii cu predilecție în lumina cercetării științifice. Dacă aceasta este calea cea mai indicată pentru desprinderea de rezultate *pozitive* în raport cu problema realității este o întrebare pe care deocamdată am voi să o lăsăm deoparte. Am aminti doar în treacăt că unii cercetători au ajuns la încheierea — care, evident, are încă nevoie de verificare — că pe această cale nu se ajunge la însăși realitate, ci doar la o *stăpânire* (eu aș spune, mai exact, la o *mînuire*) a ei. Dar splendida eflorescență științifică a veacului al XIX-lea este așa de impunătoare încît, chiar pentru spiritele cele mai sigure, cu posibilități neobicinuite de orientare, se face simțită necesitatea de a încerca o punere în valoare sau cel puțin o cercetare sub raportul epistemologic a noilor *fapte* puse în circulație de activitatea științifică. Că asemenea îndeletniciri își au pentru filosofie în orice caz rostul lor este în afară de orice îndoială.

Un astfel de *fapt* este geometria noneuclidiană.

I

Să rezumăm situațiunea: în 1813, Gauss mărturisea că *in der Theorie der Parallelen sind wir jetzt noch nicht weiter als Euklid es war. Dies ist die «partie honteuse» der Mathematik, die früh oder späth eine ganz andere Gestalt annehmen muss.*^{1*} Cincizeci de ani înaintea lui, bunul D'Alembert se enerva pe aceeași temă: *La définition et les*

* *Werke*, VIII, 166.

propriétés de la ligne droite ainsi que des lignes parallèles sont l'écueil et pour ainsi dire le scandale des éléments de la géométrie.^{2*} E vorba aici fără îndoială de axioma a 11-a a lui Euclid sau așa-numitul al cincilea postulat; îl redăm în forma lui cea mai simplă, mai cunoscută și mai comprehensibilă, deși nu în formă originală: la o dreaptă dată se poate duce printr-un punct exterior ei numai o singură paralelă.

Nelămurirea a început foarte de timpuriu. Axioma paralelelor nu se putea pe de o parte demonstra sau deduce din celelalte axiome, între altele și pentru simplul motiv că axiomele lui Euclid nu sînt toate omogene: unele sînt de natură metrică**, altele strict logice, altele în sfîrșit pur spațiale, propriu-zis geometrice (așa cum am înțeles azi noi geometria).

Pe de altă parte, desfășurarea propozițiunilor geometrice, în chiar *Elementele* lui Euclid, arăta că (cel puțin pînă la propozițiunea 29, cartea I) foarte multe teoreme se demonstrează fără ajutorul acestui axiom. Faptul e, netăgăduit, cel puțin o curiozitate. El a preocupat ca atare și ciudatul geniu inventiv al lui Saccheris***, și subtilitatea plină de suc a lui Lambert****, fără să ducă însă la succese apreciabile. Toate încercările acestea plecau de la punctul de vedere că axioma e, în adevăr, indemonstrabilă, dar în același timp absolut necesară pentru construirea unui sistem de geometrie care să nu închidă nici o contradicție. Către sfîrșitul veacului al XVIII-lea însă și mai ales începutul celui următor, materialul adunat în chestiune era de așa natură încît el provocă o fundamentală schimbare de perspectivă*****; și anume, aproape simultan și, în orice caz independent, în mai mulți cercetători. Gauss*****, Taurinus, Lobacevski*****, Schweikart, frații Bolyai***** ajung anume la convingerea, mai mult sau mai puțin explicită, că axioma

* *Mélanges de littérature*, V, § 11.

** La Euclid raporturile de mărimi și în locul numerelor iraționale, pe care el nu le cunoștea în altă formă.

*** Cf. G. Vailatti, *Di una opera dimenticata del P. Girolamo Saccheris (Logica dimostrativa)*, în: „Rivista filosofica”, nr. sept.-oct. 1903.

**** *Logische und philosophische Abhandlungen*, 1781.

Cf. I. Pierpont, *Hist. of math. in the XIX Century*, 1905.

***** Cf. *Werke*, VIII, 238, 177, 160. Engel u. Stäckel, *Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis Gauss*, 1905.

***** F. Engel, *N.I. Lobatschewsky*, 2 vol., 1899.

***** P. Stäckel, *Wolfgang u. Johann Bolyai*, 2 vol., 1913. Cf. de asemenea *Appendix scientiam spatia absolute veram exhibens* a lui Johann Bolyai.

paralelelor nu e absolut necesară pentru încheierea unei geometrii. Astfel izbutește Lobacevski, prin înlăturarea acestei axiome, să construiască un nou sistem de geometrie absolut logic și absolut încheiat, care de altfel nu este în bună parte decît un analogon al geometriei euclidiene*. S-a stabilit mai departe că axioma paralelelor nu e un caz izolat în geometrie; Helmholtz** și Riemann*** putură să atragă atenția asupra anumitor proprietăți ale spațiului despre care de asemenea nu se poate spune că sînt absolut necesare, deoarece și ele se pot înlocui cu altele. F. Klein înțelese, în sfîrșit, într-o serie de articole *Ueber die sogennante nicht euclidische Geometrie*****, să încerce o fundare a acestei geometrii independent de propozițiunile lui Euclid, ceea ce și izbuti. De la această dată, geometria noneuclidiană poate fi considerată ca o disciplină definitiv constituită.

Este adevărat că pretențiunea unor matematicieni de a urmări conceptual desfășurarea raționamentelor metageometrice, întocmai ca la geometria euclidiană, nu se verifică decît cu foarte multă bunăvoință, iar afirmațiunea lui Oswald***** că cei ce lucrează cu spațiul 4-dimensional au ajuns să perceapă și această a patra dimensiune, trebuie considerată sub raportul psihologic ca direct fantastică. Dar gradul de perceptibilitate a acestei discipline nu poate fi încă un criteriu pentru măsurarea valabilității ei.

Învinuirea ridicată de Driesch***** că proprietățile spațiilor n-dimensionale sînt întotdeauna lămurite prin construcțiuni euclidiene este, după lucrările lui Klein amintite mai sus, nefundată. De altfel, încercarea lui Helmholtz, care provoacă probabil această observație, nu intenționa decît să dea un caracter intuitiv acestei discipline. Tot așa, trebuie înlăturată obiecțiunea ridicată de Natorp

* Vezi și Wölstein, *Elemente der Geometrie*, 1905.

** *Ueber die thatsachen welche der Geometrie zu grunde liegen*, Gött. gel. Nachr., 1868, p. 193 sq.

*** *Ueber die Hypothesen welche der Geometrie zugrunde liegen*, 1854. Cf. de asemenea Heymanns, *Gesetze u. Elemente des wiss. Denkens*, p. 170.

**** „*Mathem. Annalen*“, IV, VI, VII, XXXVII.

***** *Elemente der Naturphilosophie*, în: „*Univ. Bibl.*“

***** *Odnungslehre*.

+ : *essind durchaus nur komplexen Gebilde des Euklidischen Raumes, von denen sie («die nichteuklidischen Mathematik») gilt, nicht solche einer überhaupt anders gearteten Räumlichkeit...³*

Din punctul de vedere al teoriei cunoștinței, rezultatele acestor cercetări se pot rezuma astfel: geometria euclidiană nu este singura posibilă; *considerată sub raportul logic, ea nu este decât un caz special între o mulțime de alte cazuri care pot fi gândite*. Ar urma deci ca geometria tridimensională să piardă situațiunea privilegiată de știință apodictică, pe care o avea înainte. Dar situațiunea este alta. Există anume o deosebire fundamentală între noua și vechea geometrie peste care nu se poate trece. Preferința pe care noi o acordăm netăgăduit celei din urmă nu se regulează — așa cum, din punctul de vedere al unui pragmatism numai mediocru fundat, ar crede-o Poincaré — după criteriul convenabilității. Căci dacă în adevăr nu ar fi decât elementul metodic sau cel tehnic determinant în această alegere, obiecțiunea absolut fundată că, de pildă, geometria eliptică — prin excluderea unui spațiu real infinit — ar avea netăgăduite avantaje asupra celei euclidiene, capătă o greutate ce nu se poate neglija.

Această preferință își are deci cauzele ei mai adânci. Klein a arătat cu desăvârșită cinste științifică și cu o ascuțime de cugetare neobișnuită, că ceea ce în toate teoriile asupra spațiului e dătător de seamă nu e formula elementului de arc ds , ci, mai mult încă, închegarea, unitatea pe care forma spațiului respectiv o posedă; că, de pildă, de cele mai multe ori, aceste noi spații nu au decât o continuitate algebrică. Dacă, prin urmare, științele naturii, în ciuda progreselor necontestate și a închegării definitive a teoriei noilor spații, continuă încă a lucra cu obicinuital sistem al spațiului tridimensional, este pentru că de fapt cu geometriile noneuclidiene noi ne găsim în fața unui caz de intranziență a conceptelor matematice; poate pentru prima oară în istoria cercetărilor științifice o disciplină bine închegată nu are priză asupra realității.

În asemenea împrejurări, problema care se pune pentru teoria

* *Die log. Grundlg. d. exakt. Wissensch.*, p. 310.

cunoștinței este, în termeni generali, relativ clară. Dacă axioma paralelelor ar fi fost numai o proporție convenabilă dar arbitrară, clădirea ridicată cu excluziunea ei nu ar fi putut fi, sub raportul epistemologic, așa de fundamental deosebită de cea dintâi. Ea închidea, prin urmare, în natura ei anumite proprietăți și anumite sensuri, care pentru început au scăpat complet teoreticienilor. Și întrebarea care se pune din ce în ce mai stăruiitor astăzi se raportează tocmai la deosebiri de natură care neapărat trebuie să existe între aceste două concepțiuni deosebite ale spațiului.

II

Din faptul că geometria euclidiană este singura aplicabilă la realitate, anumiți teoreticieni au crezut că pot conchide la empirismul acestei științe. Însuși Gauss* scria, în legătură cu aceasta: *meine Ueberzeugung, dass wir die Geometrie nicht vollständig apriori begründen können, ist womöglich noch fester geworden*.⁴ Să precizăm chestiunea: în cazul pus în discuțiune, caracterul empiric, respectiv aprioric s-ar putea discuta în legătură cu:

- (a) proveniența conceptelor fundamentale;
- (b) mecanismul judecății;
- (c) conceptul de spațiu tridimensional însuși.

La prima vedere, s-ar părea că punctele *a* și *c* pot fi principal discutate împreună; istoria doctrinelor filosofice indică însă că ele nu sînt solidare sau cel puțin nu pentru toată lumea. Am cita, de exemplu, cazul lui Natorp**, care, în neclaritatea și în lipsa lui de precizie, este caracteristic.

La punctul (a). Discuțiunea originii conceptelor fundamentale pune imediat problema complicată a categoriilor. O discuțiune așa de departe împinsă este însă, din fericire, în acest loc, lipsită de scop. Căci conceptele nu au nici o însemnătate în stabilirea caracterului aprioric al unei cunoștințe. Cunoscuta discuțiune a judecăților

* *Brief an Bessel*, în *Werke*, VIII, 200.

** Cf. *infra*.

analitice și sintetice pe care o face Kant în *Critica rațiunii pure* poate reaminti oricui că toate judecățile analitice sînt *a priori*, independent de natura și originea reprezentărilor care intră în aceste judecăți.

Cu această constatare am voi numai să împiedicăm o interpretare neconvenabilă și să precizăm sensul unei afirmări concludente a lui Mach*: *Die Erfahrung wurde als Quelle unserer geometrischen Begriffe erkannt*⁵. Căci, în această chestiune, asemenea propozițiuni nu pot hotări nici pro nici contra apriorității cunoștinței.

La punctul (b). În anii din urmă s-a încercat, cu foarte multă stăruință, cu netăgăduită seriozitate și autoritate științifică** să se reducă mecanismul gîndirii matematice în genere la un raționament tip, anume raționamentul prin recurență, căruia pentru motive acceptabile i s-au atribuit caracterele unui principiu de inducțiune completă. Ar fi deci, pînă la un punct, îndreptățită îndoiala dacă nu cumva caracterul inductiv stă, pentru geometrie, în special în legătură cu anumite bănuieli de empiric. A urmări ce e inductiv și ce nu în raționamentul matematic în genere, dar mai ales în geometrie, este o încercare ce se raportează la lucruri care stau așa de aproape la limita dintre psihologie și logică, încît o alunecare în sfera psihologicului e uneori aproape de neînlăturat. Nici unii nu va contesta că inducțiunea a jucat un rol de netăgăduit, mai ales în începuturile geometriei, cînd disciplina aceasta își avea sensul ei aproape etimologic. Se pare însă că de la o vreme cunoștințele matematice au totuși un înțeles ceva mai general și mai sigur decît simplul rezultat al unei inducțiuni. Ce sens are în definitiv faptul că presupozițiunea metodică a uniformității naturii — pe care Mill o bănuiește la fundamentul oricărei inducțiuni — este în raționamen-

* *Erkenntnis und Irrtum*, p. 414.

** Mai ales Poincaré în *Science et Hypothèse*. Evident că îndoiala care urmează nu decurge direct din poziția lui P.; între altele și pentru că acesta înțelegea raționamentul prin recurență ca o cunoștință sintetică *a priori*. Ea amintește mai mult atitudinea filosofică a lui J. St. Mill și Ernst Mach.

tul $7 + 5 = 12$ sau suma unghiurilor unui triunghi = 180° , absolut de prisos? Mai multă greutate par a căpăta afirmațiunile empiriștilor prin obiecțiunea care neclar datează încă de la Mill și care și-a găsit o formulare precisă în teoria așa-numitului *Gedankenexperiment* al lui Mach. Meinerger* a dovedit aproape definitiv că acest *Gedankenexperiment*, fie că el ar însemna experiment în gând sau experiment cu gândurile, este mai mult o iluziune, întrucît valoarea acestor încercări — sub raportul teoriei cunoașterii — nu stă în experimentul însuși, ci mai cu seamă în împrejurările în care acest experiment se produce și în faptele anexe care îl întovărășesc. Dar chiar dacă nu ar fi așa, obiecțiunea fundamentală împotriva acestui *Gedankenexperiment ca argument al empiriștilor* — pentru că aceasta ne interesează aci în primul rînd — pare a sta mai mult încă în indicațiunea că tocmai caracterul operațiunilor cuprinse în el nu e obligatoriu empiric. Kant însuși vorbește de o anumită *Konstruierbarkeit* în spațiul geometric, operațiune care pentru mine cel puțin e ceva mai mult decît un simplu analogon al acestui *Gedankenexperiment*, este experimental în gîndul însuși. Evident că — cum se întîmplă astăzi cu o grabă și un exclusivism nu tocmai recomandabil — fundarea kantiană a matematicii nu mai contează ca o bază de discuțiune. Considerată în întregul ei, atitudinea aceasta nu e neîndreptățită. Dar pentru cazul care ne interesează, impresiunea mea e că de îndată ce se izbutese a se vedea în „intuiția pură“ ceva mai mult decît o simplă *contradictio in adjecto* — și aceasta se poate, atunci cînd se dă o convenabilă interpretare conceptului de *Einzigkeit*, asupra căruia Kant revine așa de des —, această construcțiune în gînd este o operațiune care în adevăr face parte din mecanismul gîndirii geometrice. Nimeni nu se va gîndi însă să facă din această teorie kantiană un argument pentru empirismul geometriei.

Situațiunea nu tocmai ușoară în care intră acești partizani ai empirismului pare a decurge dintr-o grea confuziune la care Mill a

* „Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik“, vol. 129.

contribuit nu în cea mai mică măsură; aceea anume că inducțiunea ar fi metoda științelor empirice. Chiar dacă este adevărat că inducțiunea a dus — între altele și în matematică — la concluziuni greșite*, aceasta nu se poate interpreta ca un argument în favoarea empirismului acestei metode. Principiul inducțiunii complete („dacă o afirmație e valabilă pentru $n + k$, presupunând că e verificată pentru n , atunci ea e valabilă pentru toate cazurile de forma $n_0 + mk$, dacă se poate dovedi că ea se verifică pentru n_0 “) trece de la Poincaré ca o judecată sintetică *a priori***. Principial, e greu să se poată clasifica metodele așa cum se clasifică științele. Că o metodă intră mai mult decât alta în cercetările uneia sau alteia din științe este evident adevărat. A face însă o metodă solidară cu rezultatele unei științe este o încercare cel puțin curioasă; pe această cale s-ar putea afirma că și logica este empirică, pentru că doar ea prezidă la toate operațiunile noastre mintale.

La punctul (c). Întrucît geometria noneuclidiană și toate supozițiunile pe care ea le sugerează ar înlesni concluziunea că spațiul tridimensional e empiric, nu ne este încă clar. Adevărat este numai că geometria euclidiană are empiria de partea ei; în înțelesul că propozițiunile ei au o valabilitate reală în lumea simțurilor. Urmează de aci că spațiul tridimensional e empiric? Atîta timp cît o discuțiune explicită — și aceasta nu există pînă acum — nu va arăta precis pe ce cale de la tranziția geometriei euclidiene se poate conchide la empirismul spațiului tridimensional, afirmațiunea aceasta rămîne gratuită. Trebuie să observăm însă în orice caz că discuțiunile de asemenea natură identifică, ca de la sine înțeles,

* Fermat credea de ex. că $2^{2^n} + 1$ este întotdeauna un număr prim. (Pascal¹ *Oeuvres*, III, 418, Scrisoarea lui Fermat către Pascal). Afirmația era numai o generalizare grăbită; Euler a dovedit mai tîrziu că pentru $n = 5$, numărul e divizibil cu 641. De altfel, Fermat însuși recunoaște: *la démonstration en est bien malaisé et je vs. avoue que je n'ai encore pu la trouver pleinement*⁶ (loc. cit.).

** Dacă raționamentul prin recurență, cum ar pretinde Poincaré sau Natorp, nu se oprește nici în fața infinitului, este îndoielnic, de îndată ce el procede numai de la n la $n + 1$, adică de la determinat la determinat. Că în aceste împrejurări procedeul poate deveni o așa-numită *inducțiune transfinită* nu e de contestat; dar acesta nu ar fi un argument pentru Poincaré, care se arată așa de neîncrezător față de transfini, cantitatea *alef* ș.c.l.

spațiul tridimensional cu spațiul psihologic, adică cu conceptul de spațiu pe care îl posedăm noi din experiență. Este exact că experiența nu ne forțează nicăieri să trecem peste cele trei dimensiuni ale spațiului lui Euclid; și în acest sens se poate spune că experiența nici nu a împiedicat, dar nici nu a provocat teoretizări asupra spațiilor *n*-dimensionale. Dar aceasta nu însemnează că spațiul euclidian e și spațiul „nostru“. Pentru a nu considera decît două din notele spațiului lui Euclid, am aminti că, pe de o parte, continuitatea pe care o presupune geometria este departe de continuitatea pe care o percepem prin simțurile noastre. Poincaré, printre alții, a făcut sensibilă pentru toată lumea grosolana aproximație cu care lucrează în această chestiune simțurile noastre; iar psihologia experimentală a analizat îndestulător de amănunțit faptul psihologic al „pragurilor“, care nu e decît un comentariu la problema continuului fizic. Pe de altă parte, nu este deloc zis că spațiul empiric are trei dimensiuni. Precizarea numărului de *trei* este o operațiune foarte complicată; spațiul psihologic cunoaște: sus, jos, înainte, înapoi, dreapta și stînga; și aceasta în cazul cel mai bun; pentru că nu vîd de ce direcțiunea indicată prin „jumătate la dreapta“ ar fi — independent de precizarea verbală — mai puțin originară decît „dreapta“ sau „înainte“.

Pentru alte motive încă, întrebarea cîte dimensiuni are spațiul psihologic nu e direct lipsită de sens. Să presupunem o suprafață oarecare; ea poate fi plană sau curbă. Suprafața plană se poate considera ca un caz special al celei curbe; coeficientul care măsoară curba, și care poate fi pozitiv sau negativ, ar fi în acest caz nul. Coeficientul acesta însă ni-l putem închipui cît de mic posibil; centrul de curbură ar fi deci așa de depărtat încît suprafața ne-ar apărea ca plană. Analog cu spațiul — și acesta e *grosso modo* cazul geometriilor noneuclidiene — nu s-ar putea oare presupune că numărul care măsoară „curbura“ spațiului tridimensional — dacă în adevăr tridimensional ar fi spațiul psihologic — e așa de mic încît această curbura să fie imperceptibilă la ochiul nostru?*

* Cf. și Meinong, *loc. cit.*

Discuțiunea tinde evident să se deplaseze; ea arată deja o alunecare pe terenul psihologic; dar pînă aci ea a adus o determinare spațiului euclidian, care nu este fără oarecare importanță*.

III

Tot așa de puțin hotărîtoare pare a fi și o altă încercare de a prinde deosebirea dintre cele două sisteme de geometrie. Se scoate în evidență anume că dintre toate geometriile logic posibile, cea euclidiană închide cel mai mic număr de presupoziițiuni, că aceasta adică nu presupune mai multe dimensiuni decît e necesar și suficient pentru determinarea existenței**. A lua în considerare numai atîtea elemente cîte sînt absolut necesare și suficiente este un principiu de economie. În geodezie, de exemplu, un punct se determină pe teren prin raport cu alte trei puncte. Operațiunea se poate face însă și dacă ne servim de patru puncte de reper. Ea este mai complicată și nu e destul de adecvată scopului, pentru că ne silește la o mulțime de calcule superflue. Dar important de reținut e că determinarea se poate face și prin raportarea la patru puncte. Cazul geometriei euclidiene se prezintă însă altfel. Dacă notele „necesar și suficient“ ar fi o determinare convenabilă, ar însemna că trei dimensiuni sînt îndestulătoare pentru determinarea realității în spațiu; dar ar urma că și cu patru sau mai multe dimensiuni această determinare ar fi posibilă, chiar dacă nu în conformitate cu principiile economiei gândirii și adecvării la scopuri științifice. Or, tocmai aci este dificultatea care ar trebui lămurită: spațiul cu trei dimensiuni nu reprezintă condițiunea necesară și suficientă pentru determinarea existenței; el este ceva mai mult, și anume: singura condițiune sub care această determinare a existenței este posibilă.

* O definiție a spațiului științific, în legătură cu lucrările lui Lorenz, Einstein, Minkowski și cu principiul relativității în genere, nădăjduiesc să pot publica încă în cursul acestui an. Ea va lămuri poate anume probleme care aci sînt numai indicate.

** Driesch, *loc. cit.*, p. 116; și mai ales P. Natorp, *loc. cit.*, p. 305.

Tendința, care se face vizibilă la Natorp, de a prezenta spațiul euclidian ca un caz special al geometriei pure este, din punct de vedere logic, din larg îndreptățită. Ea este însă absolut arbitrară, neîndestulătoare și inexactă pentru teoria cunoștinței, care discută tocmai problema raportului la realitate. Se pare, în adevăr, că geometria noneuclidiană pune, mai mult ca oricare alte fapte științifice, la punct situațiunea idealismului obiectiv.*.

Dacă gândirea noastră poate construi un întreg eșafodaj științific perfect îndreptățit din punct de vedere logic, care totuși să nu aibă nici o legătură cu realitatea, aceasta înseamnă că încercarea de a presupune omenirii un fel de *intellectus archetypus*, care să creeze realitatea numai prin aceea că o gindește, este departe de a avea fundamente serioase. Credința că geometria e demonstrabilă numai pentru că noi îi creăm conceptele (cu alte cuvinte: *veritas indicto, non in re*) nu are decît defectul că își poate închipui problema adevărului ca o problemă logică și nu una epistemologică, cum de fapt este. Asemenea obiecțiuni încearcă probabil să evite Natorp cînd, după ce a afirmat că *Wirklichkeit selbst, Gegebenheit ist Denkestimmung und zuletzt Leistung reinen Denkens***, crede mai departe a putea spune: *hat sie («die bloss Mathematik») doch, als reine, oder freie Mathematik überhaupt nicht die Aufgabe, selbst Bestimmungen auch nur allgemeinsten Art über Existenz zu treffen, sondern die Methoden allseitig zu entwickeln, die dann einer anderen Wissenschaft, der Physik, zur Bestimmung der Existenz dienlich sein mögen****, de unde însă ar urma — dacă nu altceva — cel puțin că există o deosebire între științele matematice și cele naturale și deci, și între obiectele cu care ele lucrează. În ce ar consta această deosebire în raport cu problema realității atunci cînd toate obiectele sînt de natură ideală e greu să putem bănuim; afară numai dacă nu cumva ea ar fi cea pe

* Am discutat în alt loc (*Die Logistik als Versuch einer neuen Begründung der Mathematik*, 1916) de ce încercarea de a închide matematica în cadrele logicii formale nu poate fi îndreptățită.

** P. Natorp, *loc. cit.*, p. 66.

*** *Ibidem*, p. 304.

care noi o facem cînd stabilim o demarcațiune între obiectele ideale și reale. Fapt este, în orice caz, că nu depinde de voința noastră a desemna care spațiu anume face posibilă determinarea existenței; că, prin urmare, această clasă de obiecte care sînt capabile de a deveni reale are cel puțin în această măsură o independență față de „gîndirea creatoare”. Dar dacă este așa, atunci evident că există o deosebire de natură între spațiul tri- și n-dimensional, deosebire care nu îngăduie ca filosoficește cel dintîi să fie considerat ca un caz special al celui din urmă. În continuare la această definiție, prin notele „necesar și suficient”, Natorp face o nouă discuțiune a spațiului. Ea este mult mai completă, mai metodică și mai adîncă decît cea dintîi și — formal — epuizează cheștiunea. În primul rînd, Natorp ne dă o determinare a spațiului ca atare, pe care el, ca neokantian, îl înțelege ca o condițiune a cunoașterii. Kant vedea în spațiu o formă a sensibilității. El stă poate aci inconștient sub influența lui Platon care, după ce un moment crezuse că spațiul poate fi o idee (*Parmenides*), se hotărăște a-l scoate din rîndul ideilor și îi dă un loc nu tocmai precis — e drept — între idei și obiectele simțurilor (*Timaios*). La Natorp însă, care nu poate admite lucrul în sine și nici deosebirea — pentru Kant fundamentală — dintre sensibilitate și intelect, spațiul devine o *condițiune a existenței* și își ia locul în modalitate, la categoria logică a realității.* (O demonstrație a tridimensionalității spațiului încearcă Natorp mai departe, sprijinindu-se pe cele două rotațiuni fundamentale ale unui plan în spațiu, „după cele două dimensiuni ale sale”**.)

Dacă concepția spațiului schițată mai sus e valabilă e o cheștiune ce nu poate fi hotărită aci; ea stă și cade cu logica Școalei de la Marburg și cu idealismul obiectiv în genere. În ceea ce privește tridimensionalitatea (a cărei demonstrare însuși Natorp o bănuiește nu în afară de orice critică), ea presupune, evident, conceptul de perpendicularitate și spațiul cu trei dimensiuni însuși și se sprijină ca atare pe un cerc vîțios.

* Cf. *ibidem*, p. 23 sq.

** Cf. *ibidem*, p. 305 sq.

Încercarea lui Pietzker*, care ar voi să dovedească imposibilitatea *logică* a unui spațiu cu mai mult de trei dimensiuni, merită a fi amintită mai mult pentru ascuțimea de raționament de care face dovadă autorul. Că sub raportul logic acest spațiu n-dimensional este posibil, o dovedește însăși existența geometriei non-euclidiene.

IV

Literatura filosofică a acestui caz extrem de interesant în problemele pe care le pune este foarte bogată. De o catalogare și o clasificare sistematică a ei nu poate fi încă vorba. Sub foarte multe raporturi chestiunea nu este încă închisă. Dar ea lasă deja să se desprindă anumite puncte de vedere care trec cu mult peste marginile matematicii ca atare.

Continuitatea logică desăvârșită care există în domeniul geometriei în genere și faptul că speculațiunile făcute în cadrul ei nu se regulează decît după legile generale ale gîndirii și nu se controlează decît prin confruntarea cu alte cunoștințe căpătate pe aceeași cale, îngăduie afirmația că matematica lucrează cu obiecte ideale. Că o confuzie a acestor obiecte ideale cu conceptele în genere (așa cum obișnuiește, voluntar poate, Școala de la Marburg) nu este recomandabilă și nici permisă, pentru că predicatul care ar reveni conceptului este — după oricare *teorie a obiectului* — *valabilitatea***. Or, tocmai această *valabilitate* a obiectelor și formațiunilor matematice este pusă în chestiune prin geometria noneuclidiană.

Intranziența pe care o subliniarăm pare, pe de o parte, a da dreptate lui Meinong, care, în lucrările sale de *Gegenstandstheorie* reprezintă punctul de vedere că matematica nu închide în ea nici o raportare la realitate. Ar fi prin urmare nu numai un argument, ar

* Pietzker, *Die Gestaltung des Raumes*, 1891.

** Cf. B. Erdmann, *Logik*, I; Hans Driesch, *op. cit.*, p. 26; Ssalagoff, *Vom Begriff des Geltens*.

fi un fapt care pune direct într-o situație critică pozițiunea empirismului modern, după care în orice judecată e închisă — hotărît sau nehotărît — o porțiune de realitate și o reprezentare cu care această realitate se acordă sau nu.*

Cu toate că cercetarea filosofică de astăzi are la îndemână frumoasele cercetări ale lui Bolzano**, Marty***, Husserl**** ș.a., care ar putea forma o minunată bază de construcție pentru teoria obiectului și mai ales pentru felul special de existență al diferitelor categorii de obiecte, nu în toate cercurile filosofice a pătruns convingerea că deosebirea între *ființă* și *existență****** corespunde unui fapt și lămurește anumite probleme. Acesta pare a fi, între altele, cazul empirismului.

Dar imposibilitatea, de fapt, în care — după cum am văzut — e logica față de rezolvarea întrebărilor pe care le ridică chestiunea spațiilor noneuclidiene în raportul lor la realitate, dovedește altceva încă: anume că se impune crearea unei discipline filosofice care să cerceteze nu condițiunile formale ale cunoștinței (cum face, de pildă, logica), sau presuposițiunile ei materiale (teoria cunoștinței), ci înseși obiectele cu care știința sau cunoștința în genere lucrează. Nu e vorba doar de crearea „din nou“ a unei științe. Ar fi mai mult de rezolvat o problemă de demarcațiune, așa cum, de exemplu, s-a procedat în cazul teoriei cunoașterii. Începuturi serioase și stăruitoare s-au făcut deja direct prin lucrările lui Alexius U. von Meinong și a Școalei de la Graz; indirect, prin cercetările logicii simbolice — Russell, Itelson, Couturat, Peano.

Dar e păcat că exclusivismul, iritabilitatea și simțul exagerat de proprietate așa de puțin filosofic al unor cercetători împiedică o înțelegere, o conlucrare sau cel puțin recunoașterea unui punct de

* Heymanns, *Gesetze u. Elemente*, 44.

** *Wissenschaftslehre*.

*** *Untersuchungen zur Grundlegung der allg. Gramatik*, I.

**** *Logische Untersuchungen* și *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*.

***** O clară și precisă rezumare a chestiunii dă: Külpe, *Die Realisierung* I, 7-45. (Conceptul de *Gegenstands theorie* nu e însă la Külpe în întregime acceptabil.)

vedere din larg îndreptăţit. Teama exagerată pe care o manifestă Dürr*, că obiectul teoriei obiectului s-ar confunda cu cel al logicii sau al matematicii este din capul locului nefundată. Că întrepătrunderi există, asta nu o va contesta nimeni. Dar asemenea cazuri-limită se întâlnesc în toate ştiinţele; tocmai pentru simplul motiv — care e astăzi o afirmaţiune trivială — că delimitările pe care le fac ştiinţele în realitatea sensibilă nu sînt decît operaţiuni metodice şi stabiliri de puncte de vedere.

O asemenea deosebire de puncte de vedere există netăgăduit între matematică şi teoria obiectului. Este, pentru mine cel puţin, un adevăr plin de foarte grele consecinţe asupra căruia nădăjduiesc să revin, că matematica studiază proprietăţile şi raporturile care decurg din natura obiectelor ei, fără să fie silită a-şi da seama ce sînt aceste obiecte în ele însele. Caracteristica aceasta apare cu atît mai precis conturată cu cît matematica este mai „pură“. Aşa, de pildă, în lucrările filosofico-matematice ale logisticii.

Dar, în afară de aceasta, este clar pentru toată lumea că, de exemplu, matematicianul poate face aritmetică fără să-şi dea seama ce este un număr; proba e că o definiţiune filosofică a numărului, îndeobşte valabilă pentru matematicieni, nu există încă.

Dacă este adevărat că o propoziţiune matematică e valabilă numai în ceea ce priveşte relaţiunea pe care ea o exprimă, independent de conţinutul termenilor puşi în relaţiune**, sau dacă paradoxul lui Russell***, după care matematica ar fi o ştiinţă în care nu se ştie de ce e vorba, nici dacă legile pe care ea le stabileşte au vreo aplicare, e mai mult decît o glumă reuşită, atunci evident că trebuie să existe o disciplină care să cerceteze înseşi obiectele matematicii în natura lor, dacă tindem în adevăr la o cercetare a operaţiunilor cunoştinţei.

Şi, tot astfel, trebuie trasă o linie de demarcaţie între teoria

* In Göttg. Gelehrt Anzelger, 1906, p. 14 sq.

** Sal. Maimon, *Versuch einer neuen Logik*.

*** Bertrand Russell, *La theorie des types logiques*, în: „Rev. de math.“, XVIII:

obiectului și logică. Matematica nu presupune și nu necesită o activitate critică. Logica e, dimpotrivă, prin natura ei, o operațiune filosofică*, critică; dar nici ea nu se raportează la obiecte ca atare, ci urmărește doar desprinderea legilor formale ale gândirii. Nevoile de reformă a logicii se fac din ce în ce mai simțite. Încercarea de a acorda raționamentului în genere un caracter ipotetic** — ceea ce, după cum am stabilit în altă parte*** nu ar fi de altfel decât reluarea și generalizarea unei îndrăznețe și subtile renovațiuni stoice în teoria silogismului — poate să nu fie cea mai îndreptățită; ea face însă sensibilă necesitatea de a se afirma caracterul strict formal al acestei discipline, prin eliminarea problemei adevărului din cadrele ei — oricare ar fi credința lui Russell însuși în această chestiune.

V

În sfârșit, am voi să sugerăm mai mult și în orice caz numai schițat, câteva considerațiuni de ordin general antropologic, pe care le provoacă geometria noneuclidiană și anexele ei filosofice.

Știința pozitivă s-a născut în genere din necesitățile practice ale vieții. Că preocupările științifice s-au desprins încetul cu încetul nu numai din fundamentele empirice de la care au plecat, dar chiar și de intențiunile inițiale ale primilor cercetători, stă, evident, în afară de orice îndoială; dar pozițiunea pozitivismului francez din veacul al XIX-lea și aceea a utilitarismului englez, așa de disprețuită astăzi, că anume știința nu are nici o valoare în afară de aplicațiunile ei practice, merită poate cu tot dinadinsul să fie reluată, chiar dacă *cum grano salis*. Născută din necesitatea practică și numai ca un mijloc de potențare a vieții biologice, ea este numai o forță civilizatoare, dar nu una culturală, pentru că prelungirea ei necesară rămîne — întocmai ca la începuturile ei — tehnica.

* Conceptul de filosofie presupus de această afirmație are nevoie de comentarii și de o fundare amănunțită.

** Cf. Russell, *Theory of Implication*, în: „Americ. journ. of math.“, XIII.

*** *Die Logistik* etc., cap. I, în notă.

Pretențiunea mîndră că prin știință omul a ajuns să stăpînească natura e numai una din iluziile pe care această natură — care uneori nu e lipsită de ironie — ni le servește din cînd în cînd. A stăpîni un lucru însemnează a-l putea afirma sau nega, a putea hotărî asupra sfîrșitului lui. Grosolan: sînt stăpîn pe acest sclav, pentru că-l pot lăsa să trăiască sau îl pot ucide. Dar așa e cu natura?

Noi înșine nu sîntem decît o parte din această natură și funcțiunea noastră este... să trăim. Îmi îngăduie știința să dispun asupra vieții mele însăși — sau ea nu e decît un mijloc care lucrează tocmai în sensul vieții, adică pentru o înlesnire și o potențare a ei? Nu e vorba aci de a crea alegorii de un succes îndoielnic; dar lucrurile nu pot să fie altfel, atunci cînd ne hotărîm în sfîrșit la a renunța la situațiunea noastră pe care ne-am dori-o așa de privilegiată: „omul — scop al creațiunii“.

Dar iată cazul geometriei non-euclidiene: de îndată ce intranzența ei este dovedită, imposibilitatea de a o utiliza în practică, de a o continua printr-o tehnică oarecare nu e decît o consecință imediată. Născută din cu totul alte presupозиțiuni decît cele ale realității sensibile, ea nu se poate întoarce asupra acestei realități spre a fructifica. Și geometria aceasta este totuși o știință.

Să căutăm a înțelege. Activitatea omenească stă în foarte multe cazuri sub o lege curioasă, a cărei verificare e la îndemîna oricui. Acțiuni care nu au fost în începuturile lor decît un mijloc se desprind de scopul de care inițial erau legate, capătă o independență și devin ele însele scopuri. Genetic se pot explica astfel multe din conceptele care tind să capete o valoare absolută: frumos, bine, drept ș.a. Rostul disciplinelor respective și îndreptățirea lor de a fi stau deasupra oricărei contestări. S-ar putea spune, poate prin analogie, că acesta este și procesul prin care a trecut știința; ea ar fi astăzi o activitate care își are oarecum scopul în sine sau, în orice caz, stă în serviciul conceptului absolut al adevărului. Să admitem deci că există acest adevăr în sine; să admitem încă, mai departe, că știința ne pune sau ne-ar putea pune în stăpînirea acestui adevăr. Cum stă cu geometria noneuclidiană? Presupunînd chiar că adevărul nu ar fi pentru noi de

nici o utilitate practică, noua geometrie ar trebui să însemneze un pas înainte în procesul acesta graduat de prindere a adevărului. Or, acesta, am văzut deja, nu e cazul.

Este adevărat că știința a devenit astăzi pentru cercetătorii ei o preocupățiune lipsită de orice scop lăaturalnic; dar stă în însăși natura ei ca legătura cu realitatea să nu fie pierdută. Desprinderea aparentă de realitate care se produce în unele cazuri extreme — și matematica e un asemenea caz — este un mijloc, o metodă de lucru; ea nu poate deveni însăși forma specifică și preocuparea însăși a științei. Altfel, rezultatele sînt numai niște foarte interesante exerciții de logică — în cazul cel mai bun —, împotriva cărora ca atare nu este nimic de obiectat, dar care din punctul de vedere al științei înseși nu au nici un sens. S-a afirmat de geometria noneuclidiană că ar fi revoluționat știința. Este o exagerare; știința nu se revoluționează; cel puțin ea nu a fost încă revoluționată pînă acum. Înțelesul științei este, după toate probabilitățile, cel indicat mai sus; geometria noneuclidiană nu intră în acest cadru, pentru că ea este excrescența luxoasă a unei activități care momentan își pierde sensul.

August 1919

FUNCȚIUNEA EPISTEMOLOGICĂ A IUBIRII

Vreau să încerc a preciza — deocamdată numai în schiță, și în cadrul unor preocupări mai mult metodologice — sensul general al problemei raporturilor dintre cunoștință și iubire. Tema se pretează fără îndoială la interpretări foarte diferite, care, între altele, ar avea și inconvenientul de a prejudeca asupra fondului însuși. Anumite precizări sînt deci din capul locului necesare. Și anume, trebuie subliniat că:

(1) forma istorică a expunerii ce urmează nu este numai întâmplătoare; că, dimpotrivă, ea este consecința necesară a unui chip precis de a concepe filosofia, care chip precis urmează a fi lămurit și înfățișat cu un alt prilej;

(2) complicarea unei probleme de teoria cunoștinței cu preocupări de ordin religios-metafizic nu se face aci din ignorarea formelor pe care le ia astăzi speculația filosofică europeană, ci tocmai din necesitatea recunoscută de a ne ridica deasupra acestor forme;

(3) în sfîrșit, introducerea elementului evident emoțional al iubirii în discutarea problemei cunoașterii nu poate fi interpretată, principial, și nici nu trebuie interpretată, ca o intenție de literaturizare propriu-zisă a filosofiei.

Mai ales în actuala fază a culturii umane în genere, sublinierile acestea își au roștul lor; ele exprimînd un punct de vedere care, fără îndoială, nu e nou, dar care e părăsit; și anume, părăsit înainte ca el să-și fi îndeplinit în întregime funcțiunea pe care trebuia s-o îplinească. Astăzi, filosofia, străduindu-se, pe drept sau pe nedrept, a deveni științifică, încearcă — în noua ei hipostază — un

binevoitor dispreț și o ușoară compătimire pentru cei care — desperînd de a găsi în fundul unei eprubete dezlegarea tainelor lumii — își caută pe drumuri mai puțin precise, dar poate nu mai puțin fecunde, liniștea lor sufletească. În ce mă privește, voi ști să găsesc cîndva prilejul de a analiza după cuviință presuposițiile acestei filosofii care vrea să devină științifică. Deocamdată, domnilor, criza sufletească pe care o trăiește astăzi întreaga omenire este așa de acută — iar pe de altă parte, imposibilitatea filosofiei de a trece peste hotare atinse de fapt încă de acum două mii de ani, așa de evidentă — încît acuzația de filosofie „literaturizantă“ aruncată metodelor ne-științifice poate fi primită cu o desăvîrșită liniște sufletească.

Filosofia nu este un meșteșug, ci o chemare. Ea are, fără îndoială, o anumită tehnică, un aparat de lucru mai mult sau mai puțin determinat, care se poate învăța și care trebuie învățat. Dar partea de creațiune personală — aceasta stă în afară de orice metode. Ea atîrnă de bogăția sufletească a fiecăruia din noi; de inspirația care se coboară de sus asupra noastră; de durerea chinuitoare cu care anumite probleme se pun și-și cer dezlegarea; de puterea cu care în fiecare din noi se afirmă necesitatea de a ieși din contingențele vieții și de a ne ridica, dacă nu pînă la mîntuirea noastră, cel puțin pînă la liniștea noastră.

Dacă filosofia nu este, în adevăr, decît *adaptarea existenței în genere la necesitățile metafizice ale personalității umane*, atunci e bine să se amintească faptul îndeobște incontestabil, dar iarăși îndeobște neglijat, că, anume, conștiința metafizică nu ajunge la desfășurarea completă a forțelor ei creatoare decît în cadrul preocupărilor religioase și că, ceva mai mult, orice soluțiune anterioară acestor preocupări nu devine cu adevărat fecundă decît în funcțiune de ele. Așa fiind, e greu să ne lăsăm impresionați de indicațiunile stăruitoare ale unei culturi relativ nouă care, uitînd admirabila tradiție ce stăpîni de fapt cercetarea filosofică, încearcă să ne impună distilatele îndoielnice ale unui veac îmbibat încă de un pozitivism steril.

În ce privește însăși problema pusă astăzi în discuțiune,

bănuiala de literatură *essay*-istă poate fi ușor înlăturată. Între cei preocupați de această chestiune, Goethe sau Leonardo sau chiar Giordano Bruno ar putea fi mai la urma urmelor considerați ca literatori. Dar sînt încă alții. Pascal, de pildă, credea și el că iubire și rațiune sînt același lucru; măsuratul și cumpănitul Spinoza înțelese a-și încheia sistemul cu acel *amor intellectualis dei*, care era pentru el cea mai cuprinzătoare cunoaștere a existenței; iar Platon însuși reazămă ceva mai mult decît întreaga lui cosmogonie pe subtila și fecunda doctrină a erosului. Dacă adevărata și necontestabila tradiție filosofică nu este aci — atunci de bună seamă că ea nu este nicăieri.

Cunoaștem în istoria gîndirii omenеști două pozițiuni oarecum potrivnice în legătură cu raportul de la iubire la cunoștință.

Prima se ține mai ales de punctul de vedere psihologic și privește de fapt nu atît cazul special al iubirii, ci subliniază efectul pe care îl are pasiunea în genere asupra facultății noastre de a cunoște. Ea este caracteristică mentalității și concepțiunii moderne și are în Molière — care într-una din comediile sale pretinde că iubirea ar avea darul să îndrepte toate defectele, chiar și pe cele fizice — expresiunea ei tipică. Și afirmă anume că iubirea — ca oricare altă pasiune — împiedică libera exercitare a funcțiunii de cunoaștere.

Caracterul modern al acestei concepțiuni ar putea fi în aparență indoielnică. Platon însuși întrebuintează expresiuni analoage. Marsilio Ficino, rectorul Academiei Platonice din Florența, în deliciosul său comentariu asupra *Banchetului*, intitulat *Sopra lo amore*, crede că poate afirma: *Però tale è la condizione di Amore che egli rapisce le cose alla Bellezza, e le brutte alle belle aggiugne*¹. De fapt însă, asemănarea e numai la suprafață. În Marsilio Ficino iubirea și frumusețea păstrează încă, ca și la Platon, un dublu sens metafizic, pe care cugetarea de mai tîrziu îl pierde aproape cu desăvîrșire. Renașterea reprezintă tocmai prefacerea aceasta fundamentală, schimbarea direcției preocupărilor spiritului public. În adevăr: este îndeobște necontestat că metafizica evului mediu s-a străduit să țină cît mai strîns legate cele trei elemente fundamentale din a căror

îmbinare luase de fapt naștere: elenismul, ideea de stat romană și creștinismul. Și în bună parte a și izbutit. Dar succesul ei nu poate fi decît trecător. Cu timpul, contradicțiile, care existau de fapt între aceste trei elemente așa de eterogene, trebuiau să provoace o dezagregare în blocul compact și masiv în aparență al metafizicii oficiale. Rostul acesta l-a împlinit Renașterea. Și, cum una din trăsăturile caracteristice ale acestei mișcări a fost tocmai întoarcerea la izvoarele originale ale cugetării prin înlăturarea elaboratelor suprapuse, intrarea în contact direct cu realitatea în diferitele ei forme, Renașterea a ajuns să se preocupe și de om ca atare, de personalitatea lui, de viața lui interioară. Evident că schimbarea axului de interes al cercetărilor nu este numai întîmplătoare; că faptul acesta corespunde unei orientări fundamental nouă, care și ea nu e decît rezultanta unei noi concepțiuni de viață. Este marele proces, ca să zic așa, de „laicizare“ a întregii vieți sau, cum s-a spus de altcineva, de „secularizare a bunurilor bisericești“. Și așa fu posibilă cercetarea sufletului în prima ei formă, antropologia. Este adevărat că interes pentru problemele psihologice a existat și anterior. Dar cu marea deosebire că nu urmărea decît probleme generale de metafizică, înglobarea individului în univers, cercetarea individului în funcțiune de puterea creatoare. Practica fost orientată și antropologia aceasta profană. Numai că ea se sprijinea pe ceva fundamental nou: pe noua atitudine în fața vieții, care trebuia să lase un joc din ce în ce mai liber tendințelor antropocentrice.

Și antropocentrică este de fapt — cel puțin din punct de vedere al metodei — cercetarea psihologică în genere. Iată de ce, prin urmare, nu se poate admite că prima pozițiune în problema raporturilor dintre iubire și conștiință — aceea pe care am numit-o psihologică — ar face parte din moștenirea speculației antice.

În hotărîtă opoziție la această atitudine stă concepțiunea, mai mult metafizică, după care iubire și cunoștință sînt nu numai forme care se întîlnesc împreună, dar care — ceva mai mult — iau naștere una din alta sau, în orice caz, se ajută una pe alta. Este concepțiunea

care și-a găsit întotdeauna expresia în marile sisteme metafizice cu preocupări etice și pe care o vom urmări în special în India, în cugetarea greacă și în lumea creștină.

Cînd înțeleptul Siddhartha-Gauthama — după patru nopți de vișe groaznice, petrecute sub Arborele Cunoștinței, părăsi țărnicurile nisipoase ale țării Maghada — spre a merge să predice în Benares —, el se știa ajuns în sfîrșit în stăpînirea adevărurilor care dădeau mîntuirea; a drumurilor care duc la adevărata cunoștință, la iluminare, în Nirvana: „Iată, o schimnici, sfîntul adevăr asupra rădăcinilor durerii: setea de existență din renaștere în renaștere cu plăcerea și dorința, setea de voluptate, setea de devenire, setea de putere... Și, iată, o schimnici, acesta este sfîntul adevăr despre suprimarea durerii: suprimarea setei prin distrugerea dorinței...”

Mă raportează la cîteva date generale și îndeobște cunoscute. În concepția budistă, originea răului stă în procesul individualizării. Istoriceste este doar preluarea unor anumite elemente cosmogonice din sistemele de cugetare anterioară: *Samkhia* și *Yoga*. Fiecare formă individuală aparține „totului” și nu e decît o manifestare a lui; dar, pentru că s-a desprins — printr-un act de voință — din acest „tot”, creînd „realitatea” sensibilă (care în filosofia indiană este în adevăr „realitate”, fără nici o interpretare epistemologică lăaturalnică), fiecare din aceste forme individuale se simte mereu atrasă către „tot” ca înspre complementul ei necesar, căruia inconștient și organic îi duce lipsa. De aci, durerea. Iar suprimarea durerii nu ar sta decît tocmai în ieșirea din această realitate. Nu însă prin moarte; căci moartea nu e de fapt negarea vieții și mai departe a realității; ci numai un moment, și încă unul necesar, în desfășurarea realității, un stadiu între două existențe ale aceluiași suflet care se reîncarnează la infinit. Este de cea mai mare însemnătate să se acorde acestei doctrine a migrațiunii sufletelor toată atențiunea. Acuzația așa de repetată și așa de neînțelegătoare care s-a adus lui Schopenhauer, că anume el, pesimistul, ar fi fugit la Frankfurt cînd a venit holera la Berlin, poate să fie cel mult amuzantă, și numai într-un ziar umoristic. Dreaptă nu e; pentru că moartea, așa scria Schopenhauer, nu este

un mijloc de a ne sustrage durerii universale, a cărei rădăcină stă tocmai în neîntrerupta putere creatoare a vieții. Suprimarea răului în univers nu ar putea veni decît pe calea negării voinței înseși de a trăi, și aceasta nu ne-o dă moartea. Analogia cu budismul este desăvîrșită din acest punct de vedere. Numai că ceea ce într-un caz este voința de a trăi, în celălalt este realitatea.

Realitatea este rezultatul unui act de voință; ea stă, pentru budism, în directă legătură cu dorința și acțiunea. Real poate să fie universul nu în sine, ci numai *pentru cineva*, numai ca obiect de dorință, numai pentru cel care *vrea ceva și face*. Cunoștința pură, contemplativă, nu ne dă această realitate; ea este, dimpotrivă, tocmai puterea care ne ridică deasupra realității, într-o lume în care real și nereal sînt cuvinte lipsite de sens; ea ne ajută ca, surprinzînd raporturile dintre realitate și dorință, să ne desprindem de aceasta din urmă, să depășim treptat accentele realității pînă la disoluția completă a individului însuși, la trecerea în Nirvana. Trecerea aceasta din realitate nu în *nerealitate* ci în *extrarealitate* își are tehnica și practicile ei speciale, care, deocamdată, nu ne interesează.

Iubirea însă este tocmai trăirea emoțională a procesului de trecere de la realitate în extrarealitate, de la neștiință la știință.

Concepțiunea aceasta, de o înfricoșătoare adîncime atunci cînd e convenabil interpretată, urma să fie mai tîrziu utilizată cu o pătrundere aproape congenială de Schopenhauer în vestita sa metafizică a iubirii și — trecută prin Platon — în explicarea operei de artă.

În cadrul filosofiei budiste, ea lasă să se desprindă cîteva trăsături caracteristice. În primul rînd: față de cunoaștere, iubirea nu este un fenomen de sine stătător; în sensul că ea nu pregătește, nu înlesnește cunoașterea desăvîrșită, ultima treaptă în evoluția sufletească a unui înțelept. Dar, pe de altă parte, ea nu este nici, cum s-a afirmat, o urmare a cunoașterii. Este adevărat că iubirea budistă nu a jucat niciodată un rol mai original decît cunoașterea însăși; dar, de îndată ce ea nu e decît trăirea procesului de desrealizare, decît cunoașterea în drum spre știința definitivă, decît individualitatea în drum spre Nirvana, ea trebuie neapărat concepută ca tot așa de

originară ca și cunoașterea însăși, ca reflexul emoțional al acesteia. Sakya-Muni avea grijă să repete adesea că iubirea este mîntuirea inimii. De îndată ce însă numai în cunoaștere stă mîntuirea, ar fi să conchidem că iubire și cunoaștere sînt unul și același lucru; cel puțin sub raportul primordialității.

Din cele de mai sus, rezultă acum un al doilea caracter al iubirii. Dacă ea nu este un mijloc al cunoașterii și — mai departe — al mîntuirii, ci doar mîntuirea însăși în curs de a-și ajunge limitele absolute, ea are o valoare pozitivă, de sine stătătoare, care crește pe măsură ce procesul de reintegrare în tot — sau în neant — înaintează. Și, cum procesul acesta încetează în momentul în care existența noastră individuală este nimicită, ca și cunoștința de altfel, iubirea, la maximul ei de dezvoltare, urmează a se destrăma deci în Nirvana.

Dar atunci: sau presupunem că există totuși un substrat care după această nimicire se bucură de fericirea vecinică — ceea ce după învățătura lui Sakya-Muni pare foarte puțin probabil — sau fericirea eternă nu e decît un concept negativ, căruia nu i-ar corespunde decît lipsa desăvîrșită de durere, realizată prin nimicirea definitivă a Eului pe care moartea îl pornea pe drumul nesfîrșit al reîncarnării.

... Înțelepciunea budistă se încheie cu un formidabil salt în neant.

Și acum în Grecia. Este o lume esențialmente deosebită, și totuși păstrează cu speculațiunea indiană anumite puncte de contact, indiferent dacă ne raportăm la concepțiunea heracliteic-stoică sau la cea platonice-aristotelică. M-aș opri deocamdată mai mult la aceasta din urmă: dualismul cu polii săi, existență și gîndire, este de fapt numai expresia unui fapt brut, neanalizat. Cunoașterea este un proces în care gîndirea intră oarecum în stăpînirea a ceva care e în afara ei. Dar faptul că realitatea sensibilă se poate oglindi în conștiință nu ar fi decît o dovadă că există o înrulare între această realitate și gîndirea însăși; numai în măsura în care Cosmosul este rațional — de aceeași natură cu Dumnezeu — el poate fi cunoscut

de rațiune. Și, ca o consecință imediată: ceea ce rațiunea noastră cunoaște este ceea ce în schimbarea continuă rămâne vecinic invariabil și este conform legilor gândirii noastre; iar dacă rațiunea ajunge să aibă concepte, idei cu care lucrează și între care stabilește raporturi, concepte care prin natura lor sînt neschimbătoare, atunci, în virtutea corespondenței necesare dintre gândire și existență, trebuie să se admită existența unor forme substanțiale corespunzătoare conceptelor. Și astfel se ajunge pe această cale de a se dubla oarecum existența, adăugînd aparenței imediate și schimbătoare o lume imuabilă, vecinică, de esențe pure.

Nu trebuie să vedem în aceste încheieri concluziunile unei speculațiuni abstracte care a pierdut contactul cu realitatea; ci poate tocmai dimpotrivă, teoretizarea unei concepțiuni fundamentale întregului suflet elin. În toate sistemele de gândire, aproape fără excepție, de la ionieni la alexandrini, realitatea sensibilă este considerată ca o lume a ficțiunii. Tot ceea ce prin simțurile noastre percepem ca înconjurîndu-ne nu este decît părere și umbră. Existența adevărată, în opoziție cu caracterul provizoriu și des schimbător al acestei lumi, nu se găsește decît într-o altă lume, în care simțurile nu ne ajută, ci ne împiedică să intrăm, și unde numai cunoștința luminată a înțeleptului poate să pătrundă. Nu numai în Platon, dar în întreaga cugetare elină se găsesc urmele unei concepțiuni după care valorile de cunoaștere, ca și valorile morale, se înșiră pe o scară ce pornește de la realitatea sensibilă (materie, inexistență, rău, urît), pînă la ființa supremă (existența absolută, bine, frumos). Iată, prin urmare, în opoziție cu idealurile Indiei, existența postulată ca suprem bine, iar valorile pozitive și negative eșalonîndu-se după gradul de realitate pe care îl posedă; cunoștința valorificîndu-se și ea după gradul de existență a obiectului ei, atin-gînd absolutul atunci cînd izbutește să prindă însăși ființa supremă.

Și tot astfel, iubirea se orientează pozitiv, către existență, către prinderea existenței prin cunoștință. Ea este concepută ca o forță vecinic creatoare de forme noi, ca o neistovită tendință a întregului cosmos spre realizare. Gîndiți-vă numai la semnificația mitului lui Eros și al Afroditei.

Filosoficește, lucrurile iau evident o formă mai subtilă. Platon, care sub foarte multe raporturi e caracteristic pentru întreaga lume greacă, pare a deosebi două accepțiuni ale termenului: psihologic, mai exact; subiectiv, Eros este tendința de a trece de la o cunoaștere relativă la una absolută; obiectiv, ontic, ca *principium agens*, el este tendința de a trece de la neexistență la existență, de la materie la idee.

Iată câteva indicațiuni sumare:

Ca principiu cosmic, acționînd întreaga realitate sensibilă, Eros este o forță creatoare. Dar creațiunea aceasta este numai relativă. Formele noi nu sînt realități, existențe, decît în măsura în care ele „participă“ la prototip, la „idee“, care singură posedă realitatea adevărată, și aceasta în grade diferite. „Idea“ însă nu poate fi creată de eros; ea a fost și va fi întotdeauna. Ceea ce iubirea dă neîncetat la iveală nu sînt în fapt decît „reproduceri“ ale acestor arhetipuri vecinice. Tendința organică prin care speța animală se reproduce din generație în generație nu are de scop decît un fel de nemurire pămîntească a „formei“, a speței înăuntrul căreia se mișcă individul. Viața noastră sufletească nu e în bună parte decît reproducere, amintire. Eros este aci dorul nesfîrșit al sufletului către contemplarea lumii preexistente a ideilor. Și tot așa iubirea sexuală, care leagă pe bărbat de femeie, este tendința de a se uni a celor două părți ale „omului“-idee, care, sub raportul sexului, e nedeterminat.

Descoperim în acest din urmă exemplu caracterul specific al conceptului iubirii platoniene: iubirea nu e decît o consecință a împărțirii *totului*. Existența este una singură și nedespărțită; în lumea părerii și a multiplicității, iubirea este forma care tinde tocmai la refacerea unității vecinice; cîmpul ei de activitate este însă fatalmente redus la realitatea sensibilă; în lumea existenței adevărate, la ființa supremă — acolo unde unitatea este de fapt și pentru totdeauna realizată — iubirea nu-și are locul. Iată de ce dumnezeirea greacă nu poate iubi; ea este absolut pasivă — cum e de altfel în întreg panteismul religios-filosofic. Critica pe care mai tîrziu Celsus — din punctul de vedere neoplatonic — era să o facă creștinismului, tinzînd a stabili absurditatea unui dumnezeu care iubește, este, după lămuririle de mai sus, perfect explicabilă.

Acestea ne înlesnesc înțelegerea celeilalte forme a iubirii, despre care am spus că este tendința de a trece de la un stadiu imperfect în cunoaștere la unul perfect.

Fericirea adevăratului înțelept stă în cunoștința adevărată, care e cunoașterea ființei supreme; iar iubirea este forța în virtutea căreia cunoștința urcă trepte din ce în ce mai înalte. De această iubire, care e însăși setea de știință, nu pot să fie capabili cei complet neștiutori; dar tot astfel nu pot avea această iubire cei atotștiutori, zeii. Să iubească pot numai doritorii de înțelepciune, filosofii, și numai întrucât urcă treptele cunoașterii. O dată ultima treaptă atinsă, iubirea dispare și ea, ca lipsită de scop. Este prin urmare și aci, ca în primul caz, un proces de integrare în tot; dacă țelul suprem al cunoașterii este atins, cel care cunoaște se confundă cu însăși ființa supremă, supremul bine și supremul frumos.

Raportul dintre iubire și cunoștință ar fi deci: iubirea întovărășește cunoașterea în procesul ei; ea este ceva mai mult, un fel de *quid movens*, în virtutea căruia cunoașterea are loc. Așa că ea nu numai că este preexistentă, dar chiar cauzează, într-un anumit fel, cunoștința. De aci și caracterul ontic, metafizic și nu epistemologic propriu-zis al raportului dintre iubire și cunoștință la Platon, cu tot misticismul în care se înecă doctrina ideilor. Iubirea provoacă, declanșează oarecum procesul cunoașterii și asistă, excitând și îndemnând în toată desfășurarea lui; dar din afară. Rezultatul acestui proces însuși, cunoștința, nu e deloc influențat de iubire în elementele lui. E ca și cum, așezat la lucru, ai avea pe cineva lângă tine, care te-ar îndemna în continuu să lucrezi, dar care nu ți-ar da nici cea mai ușoară indicație asupra lucrului însuși.

Este acesta caracterul fundamental, dar în același timp și unul din vițiile fundamentale ale oricărui panteism. De la Buddha, prin Grecia, peste Kabbala și alte forme asiatice ale esoterismului iudaic, peste Spinoza pînă la anumite nuanțe ale filosofiei contemporane, pretutindeni unde ideea transcendenței nu-și găsește locul și unde convingerea mîndră, dar tragică totdeauna — că la urma urmelor mîntuirea nu stă decît în noi înșine —, este stăpînitoare, omul este

lăsat propriilor lui mijloace de a se lămurii singur și a se smulge el însuși bieteii lui existențe chinuite. Ideea iubirii ca tendință, ca forță de jos în sus, nu poate duce decît la încheierea dezolantă a unei divinități indiferente și, mai departe, la nihilism — după ce afirmase pînă la exasperare individualitatea.

Pînă aci, situația se poate rezuma astfel: concepțiunea păgînismului antic păstrează două trăsături caracteristice care sînt determinate indirect și pentru problema iubirii: intelectualism și panteism.

A fost netăgăduitul merit al Indiei și al Greciei de a fi stabilit că pesimismul trebuie fundat ca sistem filosofic și nu adoptat ca atitudine generală în fața existenței; și că această fundare și soluționare trebuie să urmeze în chip necesar drumurile rațiunii. Durerea o simt toți; și fiecare om e înclinat în anumite momente a se plînge, socotindu-se ca purtătorul unui păcat originar din puterea căruia nu poate scăpa. Dar o considerare filosofică a problemei cere mai mult decît atît. Ea cere dovada rațională că durerea există cu necesitate în însăși natura lucrurilor, că ea e plămada întregii închegări a universului și această dovadă a fost foarte rar făcută. Însuși creștinismul, această monumentală doctrină a durerii e — în începuturile lui — lipsit de o fundare teoretică a mizeriei în care ne zbatem în această viață; el pleacă mai degrabă de la un postulat — pe care ar voi să-l considere ca *fapt*, dar care nu e în realitate decît prelucrarea necontrolată a păcatului originar din *Vechiul Testament*, și acesta numai afirmat, nu însă și rațional stabilit —, că anume trăim într-o vale a plîngerii. De unde se ia însă această convingere, care este pretenția de adevăr absolut general, este încă nelămurit. Filosofia indiană pune problema pesimismului în tot complexul ei și îi urmărește toate complicațiile. Fără îndoială că perfecțiunea aceasta metodică nu acoperă lipsurile soluțiunii înseși. Caracterul intelectualist al întregii discuțiuni ar trebui de pildă accentuat, iar cîmpul lui de activitate lărgit. Și atunci probabil că o fundare valabilă a pesimis-

mului ar trebui căutată în altă direcțiune decît cea cosmogonică a lui Buddha. Dar acestea sînt chestiuni de atitudine personală. Important este că India dă cu acest prilej un strălucit exemplu de punere justă a problemei și faptul acesta poate fi subliniat ca un cîștig pozitiv pentru cugetarea filosofică în genere.

Nu tot așa în ceea ce privește panteismul. Căci este evident că dacă răul stă în însăși natura noastră și dacă, pe de altă parte, divinitatea nu poate fi concepută decît ca pasivă, omul este lăsat la puterile lui și fatalmente nu se poate ridica deasupra lui însuși, tocmai pentru că ar fi în neconformitate cu vițiul lui originar. O acțiune care pornește numai de la individ va dispune în chip forțat numai de forțele individuale; și este deci, dacă nu altfel, cel puțin contradictoriu de a te întrece, pe această cale, pe tine însuși. Rezultatele practice ale unei asemenea atitudini nu pot fi, în ultimă analiză, decît dezorientare și dezolare.

Și aceasta a fost de fapt — domnilor — situația pe care a preluat-o marea mișcare de prefacere a creștinismului.

Este adevărat că nu se poate vorbi de o filosofie creștină în înțelesul propriu. O mișcare cu interes în primul rînd moral, care se impunea tocmai ca o reacțiune împotriva subtilităților teoretice, care fatalmente trebuiesc să sfîrșească în arguții, uitîndu-și scopul în vederea căruia au fost începute, avea, din capul locului, nevoie mai mult de afirmațiuni categorice, de certitudini sentimentale decît de fundări și concluziuni logice. O teoretizare s-a făcut simțită numai mai tîrziu, cînd, luînd contact cu lumea greco-iudaică alexandrină, creștinismul trebuia să rezolve și el anumite probleme de speculație, curente în aceste cercuri intelectuale. Dar și atunci o teoretizare unică sau cel puțin unitară nu a putut lua naștere; pentru că prea diferite erau substraturile pe care noua doctrină se grefase și prea eterogene interesele pe care creștinismul ajunsese să le reprezinte. Pe de altă parte, tradiția filosofică greacă — așa de puternică sute de ani de la apariția lui Hristos încă — nu se putea obicinui cu un sistem de afirmațiuni dogmatice, în care jocul liber al conștiinței și al

intelențelor nu putea fi decît foarte redus. E interesant, din acest punct de vedere, de amintit cã în Conciliul de la Niceea majoritatea episcopilor — aproape toți crescuți în admirabila tradiție a lui Origen — se pronunțaseră pentru un simbol al credinței schițat numai în liniile lui generale, lăsînd așadar la îndemîna credincioșilor un joc cît mai liber în cadrul însuși al ortodoxiei. În asemenea condițiuni spirituale, evident cã lipsa unui sistem unitar de filosofie creștină nu poate surprinde. Nu este, cu toate acestea, mai puțin adevărat cã, sub influențele deosebite ale iudaismului, filosofiei grecești și ale ideii de stat romane s-au desemnat, dacã nu sisteme pentru totdeauna oficiale, cel puțin tendințe generale care au grupat, cu o consecvență de multe ori surprinzătoare, anumite puncte de vedere. Că aceste puncte de vedere nu erau, fundamental și pînă în amănunte, originale e lesne de înțeles. Ele au ajutat însă în chip surprinzător precizarea cîtorva trăsături caracteristice ale creștinismului.

Dacă încercăm aci, prin urmare, să urmărim problema raporturilor dintre iubire și cunoștință în cadrul filosofiei creștine, nu o facem plecînd de la presupunerea unei asemenea filosofii, ci mai mult de la convingerea cã interpretînd convenabil anumite precepte și tendințe ale creștinismului — precizate și teoretizate în oarecare măsură în cursul vremii — se pot căpăta sugestuni interesante în legătură cu problema care ne preocupă.

Creștinismul a apărut ca o doctrină a iubirii. Dar, față de idealurile lumii antice, el reprezintă un fel de răsturnare a valorilor. Căci nu mai este iubirea greco-indiană, mișcare de jos în sus, de la individul activ către un Dumnezeu indiferent; sau iubirea care se destramă în contemplarea fericită a ființei supreme. Scopurile cunoașterii sînt și aci netăgăduit în Dumnezeu; dar începutul și desfășurarea procesului cunoașterii stă la Dumnezeu. Este anume voia unui Dumnezeu plin de iubire, ca noi să ne mîntuim cunoscîndu-l, și nu o acțiune spontană a noastră, întreprinsă de noi, din motive stabilite de noi. Tocmai de aceea în creștinism mîntuirea

se sprijină nu pe o acțiune proprie, autonomă, ci pe un *răspuns* la acțiunea dumnezeiască. Numai în măsura în care noi răspundem iubirii ce o coboară de sus, putem nădăjdui să cunoaștem fericirea.

Este adevărat că, sub influența speculației platonice, scolastica a desfășurat imaginea unui dumnezeu în repaus, punând perfecțiunea în existența însăși și făcînd din iubire nu o forță elementară a sufletului, ci o activitate separată a facultății de a voi — căreia, la rîndul ei, după filosofia intelectualistă a lui Thomas Aquinas, trebuie să-i preceadă un act al rațiunii. Dar dacă esența creștinismului s-ar putea în adevăr pierde în aceste formule scolastice, el nu ar aduce, logic desfășurat, nimic nou față de filosofia greacă. De fapt, împotriva afirmațiunii tomiste că Dumnezeu a făcut lumea pentru prea mărirea lui proprie sau că iubirea este o tendință numai de la creatură la creator, se pot aduna în filosofia creștină o mulțime de alte păreri. Stă în esența creștinismului — după cum am afirmat — că numai prin acest reciproc proces de iubire de la Dumnezeu la om se fundează posibilitatea mîntuirii. Puterea creatoare a lui Dumnezeu a fost pusă în mișcare de iubire, iar neconținută mișcare a spiritului către Dumnezeu nu e decît reacțiunea firească a creaturii către izvorul de iubire din care și prin care el s-a născut. Prima consecință a acestei concepțiuni este — în opoziție cu lumea greco-indiană — primordialitatea iubirii în procesul cunoașterii. Împotriva punctului de vedere tomist, Nicolaus von Kues, Vincenz von Angsbach, autorul anonim al tratatului *De intelligentiis* și alții afirmă că actul iubirii precede și pregătește în fiecare din noi cunoașterea; și, ceva mai mult, numai ea o face posibilă. În această privință, filosofia lui Augustin este cea mai caracteristică. Trece, domnilor, drept un adevăr pe deplin stabilit că doctrina augustinică hotărăște primatul voinței în viața noastră sufletească. Credem că aci trebuie să intervină o revizuire. Este adevărat că o desăvîrșită claritate asupra acestei chestiuni lipsește în Augustin; că, pe alocurea, termeni impropriu întrebuințați și nu fericiți aleși, ca, de pildă: *volo, ergo sum*, înlocuiesc bănuiala de voluntarism. Dacă această bănuială ar fi în adevăr fundată, creștinismul ar fi lipsit de

singura fundare filosofică care i-a înțeles esența. Problema trebuie deci neapărat reluată. Deocamdată însă sîntem siliți să ne mulțumim numai cu o indicație indirectă. Dacă Augustin ar postula în adevăr primatul voinței, ar urma ca — așa cum au făcut-o scotiștii sau Descartes — el să fi înțeles ideea de bine și de rău ca hotărîte de voința divină, sau ar fi trebuit ca în cearta dintre realiști și nominaliști să fi fost de partea acestora din urmă — cum s-a întîmplat de pildă cu postscotistul Wilhelm de Occam. Căci acestea sînt consecințe logice ale punctului de vedere voluntarist. După cum se știe însă, nu acesta e cazul lui Augustin. Divinitatea creează, după el, din iubire și după modelul precis și preexistent al ideilor; iar în ceea ce privește pe om, raportul dintre reprezentare și voință este precizat în sensul intelectualist — așa cum era să o facă mai în urmă și Thomas Aquinas — prin afirmarea primordialității reprezentării — cu singura deosebire însă că acestei reprezentări Augustin face să-i preceadă iubirea.

Care este adîncimea și valoarea acestei concepțiuni este ușor de subliniat: se pretinde anume — așa cum de altfel o face și psihologia contemporană — că orice cunoștință poate fi căpătată numai în măsura în care conștiința noastră ia o atitudine, și anume — psihologicește și nu sub raportul valorificării sentimentale — o atitudine simpatcă față de obiectul respectiv; și că cu atît mai completă va fi cunoștința, cu cît interesul, iubirea noastră pentru obiectul corespunzător va fi mai puternică.

Aceasta este soluțiunea epistemologică a problemei noastre. A fost meritul lui Augustin de a fi intuit cu o putere de viziune genială adevărata esență a creștinismului. Dar, pe de altă parte, a stat în tragicul personalității acestui gînditor de a nu putea să utilizeze, cu aceeași înălțime de vederi, consecințele acestor adevăruri. Toată viața acestui om extraordinar a fost literalmente otrăvită de conflictul permanent dintre înaltele lui necesități religioase și tendința de a acționa în vederile lui asupra mulțimilor care de fapt nu-l puteau înțelege. Astăzi încă este, domnilor, curentă afirmația că religiunile sînt fenomene oarecum colective, că faptul religios, într-o epocă

religioasă, este trăit în masă. Nimic mai nefundat decât această afirmație. Faptul religios, ca și faptul estetic, este de natură individuală. Și, după cum se cere o anumită pregătire și o anumită rafinare sufletească pentru a fi sensibil la frumos, tot astfel se cere o anumită calitate, tonalitate psihică pentru a trăi legătura cu Dumnezeu. Ființa supremă nu se demonstrează; ea se trăiește, într-un act original intraductibil. Pentru acest fenomen te poți cel mult pregăti; a-l învăța și a-l înțelege conceptual este o imposibilitate. Este adevărat că sint anumite perioade în istorie când necesitatea religioasă este mai simțită și mai potențială ca oricând —, după cum de altfel istoria ne indică și asemenea perioade de necesități estetice. Este probabil că în asemenea vremuri mulțimile înseși trăiesc în cadrele mai mult sau mai puțin precise ale unei concepțiuni deduse de alții, nu de mulțime, dintr-un anumit sistem religios. Dar că mulțimea trăiește în adevăr faptul religios pur, legătura supremă și fericitoare cu Dumnezeu, așa cum au trăit-o între alții un Augustin, un Angelo da Foligno, Suarez, Theresa, Ruysbroeck, Meister Eckhardt și atîția alții, îmi iau voia să mă îndoiesc. Un prieten mai în vîrstă, excelent tomist, călugăr și strălucit profesor de filosofie la o universitate catolică din Apus, îmi mărturisea odată convingerea lui în această privință: că anume religiunea nu este pentru mulțime. Și, în adevăr, mulțimile nu pot trăi decât formele exterioare ale unei religiuni; în cazuri speciale se poate, așa cum cu o mină savantă de regizor consumat o provoacă Biserica Apuseană, să treacă peste mulțimi un val de frenezie. Dar, iarăși, mă îndoiesc că acest val de frenezie ar fi în esența lui religios. Căci, pe cînd în iubirea creștină către Dumnezeu persoana ta proprie se precizează, ridicîndu-se din ce în ce mai pură din legăturile sale vremelnice, practicile Bisericii Catolice nu duc tocmai decât la o depersonalizare a individului, fapt comun în toate fenomenele de psihologie colectivă. Cine a făcut un Paște în Austria sau în sudul Bavariei, mă va înțelege mai bine.

Asemenea lucruri pare a fi ignorat de la o vreme Augustin; și îl vedem astfel — după ce semnalase primejdia convertirilor în masă — predicînd convertirea prin violență și, după ce afirmase că nu pe

Petru, ci pe credința lui Petru înțelegea Hristos să ridice Biserica, decretînd că Biserica Romei și puterea ei luminează sînt instituțiuni exprese ale lui Dumnezeu. Și, spre deosebire de Paul, care înțelegea să tragă numai cadrele generale ale noii religii, lăsînd pe fiecare să-și caute singur drumul mîntuirii, Augustin devine promotorul mișcării autoritare, care trebuia să dea mai tîrziu prescripțiunile fixe ale Bisericii Catolice. Și augustinismul stăpînește, precum se știe, pînă adînc în zilele noastre, factura internă a organizației bisericești în Apus. Nici activitatea în aparență revoluționar-reformatoare a lui Bernard de Clairvaux, San Francesco d'Assisi sau a misticii în genere nu poate fi considerată ca depășind marginile spiritului augustinic. Chiar dacă această nouă atitudine înlesnește potențarea vieții religioase în indivizi izolați și pune uneori interesul pentru asemenea practici religioase pe primul plan, ea nu poate vedea în iubirea aproapelui decît tot unul din momentele fundamentale și *pozitive* ale credinței. *Humilitas, obedientia, caritas* sînt cele trei virtuți fundamentale ale franciscanilor; și ce însemnează aci *caritas* o poate spune activitatea acestui ordin religios.

Discuțiunile acestea nu ne-ar interesa pentru moment, dacă ele nu ar avea legătură directă cu problema iubirii. Dar atitudinea lui Augustin în concepțiunea organizației lumești a Bisericii nu este decît o consecință fatală a lărgirii conceptului de iubire. De unde pînă aci, ca și în Biserica de Răsărit, iubirea regula raporturile de la om la ființa supremă, iubirea către Dumnezeu se extinde acum la o iubire a aproapelui și mai departe la o iubire mistică a întregii lumi — *amare mundum in deo*. (Același proces care se desemnează și în mistica de accentuată nuanță panenteistă a urmașilor lui S. Francesco, și care se sprijină în bună parte pe o transformare a vechiului concept — prea antropopatic — de Dumnezeu.) Unde se ajunge însă pe această cale? De îndată ce Biserica e comunitatea credincioșilor, și de îndată ce între acești credincioși — pe baza iubirii reciproce — este o frăție, o comunitate absolută, însemnează că toți trebuie să creadă și să gîndească la fel, pentru că altfel s-ar rupe această comunitate. A provocat de multe ori nedumerire afirmația

scriitorului catolic Möhler, că în creștinismul primitiv valabilitatea unei convingeri religioase își avea fundamentele în comunitatea de iubire a întregii Biserici. Aceasta trebuie înțeles, așa cum o înțelegea probabil și Augustin însuși, în sensul că ereticul *trebuie* să nu aibă dreptate din capul locului, independent de ceea ce susține el, tocmai pentru că el a rupt comunitatea de iubire dintre el și ceilalți; de unde ar urma că infailibilitatea Bisericii în materie de dogmă decurge din lărgirea conceptului de iubire. Iată, domnilor, la ce consecințe surprinzătoare și neadmisibile conduce interpretarea iubirii ca iubire a aproapelui. Netăgăduit că de îndată ce Augustin urmărea răspândirea acestei religii pînă la marginile lumii, el trebuia, fatalmente, să dea o orientare lumească înțelesurilor creștinismului și, în acest caz, iubirea aproapelui era un puternic instrument. Însă tocmai aci este nodul discuției: dacă anume era îngăduit să se coboare această înaltă doctrină spirituală la rosturile unui mijloc de a face posibilă viața mulțimilor pe pămînt. Că Augustin a încercat-o stă în afară de orice îndoială.

Și iată, domnilor, în opoziție cu Biserica de Apus, în schiță, scheletul concepției răsăritene. Omul poartă durerile păcatului originar. Dar pentru viața aceasta, toate eforturile lui de a se curăța de păcat sînt zadarnice. Ideea grației, așa de puternică și de exploatată în Apus, trebuie înlăturată dacă ea urmărește ușurarea vieții de aci. Căci nu murim pentru că am păcătuit, ci păcătuim pentru că sîntem muritori, pentru că sîntem oameni. Este adevărat că șarpele a întins mărul Evei, dar Origene observă că Diavolul a întins mărul tocmai pentru că știa că Eva îl va primi. Deci, înainte de a păcătui, era în om posibilitatea de a păcătui. Așa că tot răul vine din însuși faptul că sîntem oameni. Iubirea de aproape nu are nici un înțeles, dacă ea trebuie să ne înlesnească viața aceasta. Pentru că viața aceasta nu are nici un preț — pentru că oamenii, ca oameni, nu au nici un preț. Și atunci, iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși, ar însemna, *nu*: prețuiește pe aproapele tău ca pe tine însuși, *ci*: nu te prețui mai mult decît pe ceilalți; sau, mai crud încă: disprețuiește-te. De aci, urmează însă că adevărata legătură dintre oameni în

această viață nu ar fi legătura pozitivă a iubirii, ci cea negativă și pasivă a milei. Consecința strict logică a ortodoxismului este schimnicia. Și aceasta este de fapt și caracteristica vieții noastre religioase față de Apus: anahoreții, sihaștrii sînt în Biserica Apuseană aparițiuni necunoscute. Idealul este acolo realizarea împărăției cerurilor pe pămînt. În Răsărit, idealul e realizarea acestei împărății în noi. Nimeni nu va contesta superioritatea socială a catolicismului; dar iarăși este de neignorat amețitoarea înălțime spirituală a credinței ortodoxe, ca și înalta ei valoare terapeutică. Fiindcă, pe cînd Apusul, legîndu-se de viața de toate zilele, îți înlesnește să te afunzi din ce în ce mai adînc în nămolul necesităților zilnice ale vieții, Biserica noastră pune la îndemîna celor mai aleși posibilitatea unei extraordinare potențări a vieții interioare, prin desprinderea treptată de legăturile vremelnice. Păstrînd raporturile dintre iubire și cunoștință în cadrele simple fixate de cei doi poli — om și Dumnezeu —, ea tinde să ușureze activitatea spirituală...

[1919]

DESCARTES — PĂRINTE' AL DEMOCRATISMULUI CONTEMPORAN

Se semnalează de la Paris o mișcare în jurul numelui lui Descartes. Deși pornită din lumea muzeelor, ea pare a căpăta o importanță ceva mai largă. E vorba de reconstituirea și așezarea la loc potrivit a unui monument care pe vremuri a fost pe mormîntul filosofului.

Se știe că Descartes a murit în Suedia. Resturile lui au fost totuși aduse în Franța și înhumate în biserica St. Genoveva. Sînt, în adevăr, numai resturi. Capul — așezat astăzi la Museum — a fost cumpărat pe vremuri la licitație de un oarecare Aragien, patronul unei case de joc tolerate clandestin din Stockholm, pe suma de 37,50 fr. Celelalte oase au suferit iarăși de pe urma transportului și exhumărilor. În timpul „restaurării“, aceste rămășițe intrate în grija lui Lenoir, om de altfel respectuos cu cele filosoficești, au fost transformate, după însăși mărturisirea conservatorului, cel puțin în parte, în *inele*, care au fost împărțite cîtorva amici ai filosofiei carteziene.

Monumentul, despre a cărui reconstituire este azi vorba, a fost lucrat de Pierre Dalibert și așezat chiar pe locul mormîntului. El se compune dintr-un medalion înfățișînd chipul filosofului înconjurat de cîteva instrumente matematice, așezate pe cornișa unei mese de marmoră pe care se puteau ceti două inscripții: una latină, cea de-a doua franceză. De la o vreme, monumentul nu a mai existat însă decît în bucăți, răspîndite prin muzeele Parisului. Acum, s-a hotărît reîntregirea lui și așezarea în încăperile Liceului „Henri al IV-lea“.

Prefacerile fundamentale din istoria omenirii stau întotdeauna sub egida unui mare cugetător. Este poate și riscant și prezumțios a afirma, fără nici un corectiv, că elementul hotărîtor în desfășurarea istoriei ar fi elementul sufletesc. Dar nu e mai puțin adevărat că epocile de prefacere coincid în începuturile lor cu activitatea unui om de gîndire, care devine pentru întreaga epocă definitoriu.

Despre Descartes s-a afirmat că ar fi părintele cugetării moderne. Problema aceasta s-ar putea urmări pe două căi deosebite. S-ar putea stabili, de pildă, că toate problemele fundamentale ale cugetării filosofice din ultimele trei veacuri se dezbat încă în formularea lor carteziană; că în antinomiile carteziene trebuie căutată originea ocazionalismului lui Malebranche, a monismului lui Spinoza, a materialismului lui La Mettrie, a empirismului lui Locke, a monadologiei lui Leibniz, a criticismului kantian, a idealismului lui Berkeley ș.a.m.d. Au stabilit-o deja: Bouillier și Kuno Fischer. Este o metodă ingrată. Și irelevantă. Pe calea aceasta — care e o explicabilă predilecție a profesioniștilor și a specialiștilor filosofiei și care îți înlesnește a te lăsa furat de elementele formale, tehnice, exterioare ale gândirii vii — nu se poate ajunge decît la generalizări superficiale și uneori lipsite de bun-simț. Cine este între noi omul plin de noroc care să nu fi învățat, de pildă, în universitate, despre trinitatea kantiană: Fichte — Schelling — Hegel? Și cine dintre cei care, înțelegînd că filosofia este nu o inutilă și pedantă ceartă de vorbe, ci, mai înainte de orice, *o atitudine spirituală în fața universului*, nu a putut deosebi dintr-o dată fundamentala nouă orientare a romantismului filosofic german față de criticism!

Fără îndoială, Descartes este părintele cugetării moderne. Dar în alt sens. Un cugetător este mare nu atunci cînd izbutește a născoci o nouă întrebare filosofică; și nici atunci cînd întrunește pentru o soluțiune propusă de el sufragiile — adesea indifferente — ale confrăților întru specialitate. Ci este mare cînd se poate deschide spiritului universal care pulsează cîteodată cu o tragică violență în rasa lui sau în timpul lui și izbutește a lua în el, formulîndu-le, toate preocupările vii ale unei noi vieți care își caută realizarea. Aceasta a făcut-o cu prisosință Descartes. Și nu întemeietorul filosofiei moderne, ci fericitul ales în care s-a coborît, armonizîndu-se într-un tot organic, unitar și viabil, toate frămîntările sufletești ale timpului care trebuia să dea pe *Omul modern*.

E natural ca mentalitatea care stăpînește toată dezvoltarea istorică a omenirii de la Renaștere încoace să nu se fi creat *din nimic*.

De aceea este și foarte greu a se descoperi în Descartes o problemă care să nu fi preocupat pe înaintașii săi. Așa cu celebrul *cogito*, așa cu matematizarea și mecanicizarea științei, cu teoria pasiunilor și în genere cu antropologia lui și așa mai departe. În el însă, toate aceste elemente disparate, circulînd haotic și cu o forță elementară, se încheagă într-o unitate echilibrată, într-o sinteză originală care e dătătoare de seamă pentru toată desfășurarea de mai tîrziu a istoriei.

Prin introducerea definitivă a metodei matematic-mecanice în explicarea fenomenelor naturii, Descartes a izbutit să desfacă și teoreticește gîndirea științifică de interpretările teologic-antropomorfe și mai departe chiar de religiune, rupînd astfel, *poate pentru totdeauna*, cu orientarea calitativă a vechii științe grecești, care nu știa, nu putea și poate nici nu vrea să se deosebească între știință și metafizică.

Dar mai mult decît atît. Am spus cu un alt prilej că unul dintre fenomenele fundamentale pentru prefacerea omenirii a fost apariția, în epoca Renașterii, a savantului-tehnician. Omul de știință întrunește în el însuși și pe meseriaș — și cu aceasta știința intră definitiv pe calea orientării ei practice. Și, om al vieții acesteia de pe pămînt, preocupat pînă în cele mai mici amănunte ale activității sale de teoretician de valoarea practică a speculațiunilor și acțiunilor noastre rămîne Descartes nedezmîntit pînă la sfîrșitul vieții sale. Una din marile lui supărări împotriva filosofiei scolastice e că aceasta nu știa a fi decît speculativă și, ca atare, sterilă. El înțelege să scrie *Regulae...*, care să servească de îndreptar rațiunii în toate împrejurările vieții. Căci adevărul e doar singurul mijloc de a vedea clar în acțiunile omenești; iar filosofia nu slujește decît la cunoașterea lucrurilor folositoare diriguirii vieții și păstrării sănătății. Și tot așa, matematica nu e decît o metodă, cea mai eficace metodă a științelor, care, la rîndul lor, nu sînt, nu pot și nici nu trebuie să fie decît instrumente ale vieții.

Nu se poate spune totuși că Descartes nu ar fi avut și alte preocupări de ordin mai ridicat. Afirmățiunea că intervenția lui Dumnezeu în cartezianism ar fi doar o concesiune făcută Bisericii

— încă puternică în acel timp — este o insultă neînțelegătoare și mioapă, frecventă, mai ales prin cărțile de istorie a filosofiei. Metafizica lui Descartes nu se poate înțelege fără conceptul de Dumnezeu; ea îl presupune la tot pasul ca pe unul din elementele fundamentale chiar în procesul ei genetic.

Dar introducerea explicațiunii mecaniste a realității trebuia să ducă în chip necesar la stabilirea unui fel de autonomie a gândirii. Dusese deja: la Galilei. Precipitarea acestui substrat în formula numai relativ nouă: *cogito ergo sum* era fatală, după cum fatală fusese la Campanella și — în împrejurări ceva mai deosebite — la Augustin. Descartes a înțeles însă a trage toate consecințele. Restaurând rațiunea în toate drepturile sale, el credea că poate raționaliza și religia. Marele val mistic al evului mediu abia mai aruncase cițiva stropi în Renaștere. În veacul al XVI-lea se potolise demult. Așa că nu e nici o mirare că, la Descartes, *cogito* devenind piatra unghiulară a unui idealism egocentric, el promova un fel de mândrie personală și de siguranță sufletească închisă în sine, care nu mai putea îngădui — și nici nu simțea nevoia — unei comunicări directe, extatice, cu Dumnezeu. Fără ca aceasta însă să-l împiedice a gândi și a simți logic necesitatea și existența unei transcendente.

Se găsesc în filosofia carteziană toate elementele teoretice ale timpului, care mînau în chip natural înspre constituirea unei filosofii individualiste. *Cogito* este sinteza celor mai pregnante dintre ele. Descartes el însuși a fost nu numai un individualist, dar și o individualitate. Istoria îl înfățișează ca o fire mîndră, tăcută, disprețuitoare pentru contemporani, închis în sine și fiindu-și suficient sie însuși în această izolare plină de o rece distincțiune. Din acest punct de vedere, el era oarecum produsul Renașterii. Individualități au existat întotdeauna. Evul mediu a avut destule — mai multe chiar decît se crede îndeobște. Dar numai Renașterea a cunoscut pe omul conștient de individualitatea sa, gelos de această individualitate, preocupat de a și-o păstra liberă de orice încălcare din afară. Descartes reprezintă o a treia etapă: egocentrismul lui *cogito*, unit cu metoda matematică, abstractizantă, uniformizatoare, științifică,

trebuia să ducă la concepțiunea — foarte naturală astăzi — că individul există fără îndoială ca individ, dar că el nu e numai egal îndreptățit cu ceilalți, ci egal pur și simplu. Forma acută a acestei noi concepțiuni se ivește, e drept, ceva mai târziu. Dar elementele sînt deja în Descartes și iată cum din imbinarea unei realități — conștiința personalității —, cu o metodă — aceea matematic-raționalistă —, s-a născut democratismul nostru contemporan.

Este adevărat că individualismul către care pare a se îndrepta astăzi viața noastră publică este altul decît cel al revoluțiilor franceze. Nevoia de diferențiere — care în democrația adevărată nu e decît cantitativă, numerică — se sprijină mai mult pe conținutul sufletesc al oamenilor decît pe locul pe care ei îl ocupă în spațiu. Mai pătrunsă de însemnătatea deosebirilor acestora calitative, vremea noastră se orientează cel puțin pe o latură înspre vechea individualitate a Renașterii sau chiar spre cea a epocii hanseaților. Dar acestea nu sînt decît ipoteze. Ele privesc viitorul. Deocamdată, mentalitatea practic-științifică și democratic-individualistă stăpînește în Europa de aproape trei veacuri. Criza care frămîntă astăzi omenirea este fără îndoială un fapt. Dar nu sînt indicațiuni suficiente că ea se va rezolva așa de curînd în chip radical. Omul european va rămîne așadar încă multă vreme omul raționalist, practic al filosofiei carteziene. Este un fapt de care nu sîntem poate încă îndeajuns de pătrunși. Exprimarea lui ar trebui repetată. Ne-ar înlesni să ne confruntăm cu noi înșine, să ne înțelegem și să ne apreciem; dacă nu cu bunăvoință, cel puțin cu seriozitate.

Comemorarea cea din urmă a lui Descartes este un prilej pentru aceasta.

DE LA GALILEI LA EINSTEIN

Teoria relativității pleacă de la faptul că locul pe care îl ocupă un corp în spațiu nu se poate preciza decât în legătură cu alt corp. Dacă în jurul nostru nu ar fi absolut nimic, noi nu am putea defini locul în care ne aflăm. Asemenea reperări întrebuintează și știința. Numai că tocmai pentru că știința urmărește adevăruri obiective, și aceste puncte de reper trebuie să prezinte anumite garanții. O definire absolută a unui punct în spațiu ar fi posibilă dacă ar exista undeva un punct oarecare *fix*, la care să se poată raporta întreaga realitate. Acest sistem de referență însă nu există. O bilă care se rostogolește pe coverta unui vapor ar putea fi reperată la vaporul însuși. Dar vaporul se mișcă în raport cu pământul, pământul în raport cu soarele, soarele se mișcă și el înspre o constelație oarecare și așa mai departe.

Există totuși un corp, foarte subtil, eterul, care umple întregul univers și care străbate toate corpurile ce ne înconjoară. Dacă noi am putea defini situația noastră în raport cu acest eter, atunci eterul ar fi corpul *fix* căutat și sistemul de referență absolut.

Problema care se pune deci este, în alți termeni, de a stabili o mișcare oarecare în raport cu eterul. Încercarea a fost făcută acum mai bine de treizeci de ani de Michelson și Morley.

Este îndeobște cunoscut că într-o apă curgătoare e mai greu să parcurgi înot o sută de metri în susul și în josul apei decât de-a curmezișul ei. Dacă în loc de înotător luăm o rază de lumină, iar în loc de apă curgătoare eterul, care prin mișcarea pământului în el poate fi considerat ca „curgînd“, ar trebui ca raza de lumină care merge în direcția curentului să meargă mai încet decât cea perpen-

diculară pe el. Experiența a dovedit însă că ambele raze de lumină parcurg distanța în același timp. Independent de orice alte considerațiuni, experiența arată că este imposibil a dovedi că lumina se mișcă în raport cu eterul. Ceea ce înseamnă că acest corp nu poate fi întrebuintat ca sistem de referență. Dar dacă un sistem absolut de referență nu există, atunci, științificește, toate sînt la fel de bune sau rele. Căci — principial —, de pildă, e indiferent dacă consider pămîntul fix și soarele în mișcare sau viceversa. Acesta este și principiul relativității în forma lui cea mai simplă: *toate sistemele de referență sînt — principial — echivalente.*

Dacă principiul relativității este așa de simplu și de acceptabil în formă, consecințele lui sînt, în schimb, surprinzătoare. Să ne întoarcem la experiența lui Michelson. Datele rămîn. Există eterul și, prin mișcarea pămîntului, există și un curent în eter. Raza de lumină care merge în contra curentului *trebuie* deci să se miște mai încet decît cea care parcurge aceeași distanță perpendicular. Dacă razele de lumină ajung *în același timp*, nu există decît o singură explicație posibilă: că anume *distanța parcursă în sensul curenților e mai scurtă*. Aceasta însă nu e posibil decît dacă aparatul de experimentare s-a scurtat în sensul mișcării. De aci și consecința generală: *orice obiect în mișcare suferă o contracțiune în direcția mișcării*, contracțiune care, după calculele lui Lorenz, este în raport cu viteza cu care obiectul se deplasează.

Analog cu timpul. Pentru diferiți observatori care se mișcă cu viteze diferite, timpul în care se scurge un eveniment nu e același, distanțele care îl separă de eveniment fiind și crescînd în chip diferit.

Consecințele principiului relativității sînt multiple.

Opoziția care s-a făcut pe alocurea nu e de luat în seamă. Că aceste consecințe ar fi împotriva simțului comun nu e un argument. Sensibile nu ar fi aceste modificări — dacă ele au loc în realitate — decît pentru iuțeli vertiginoase, în care percepția nu mai joacă nici un rol. Pe de o parte. Iar pe de alta, știința nu prea se încurcă în

asemenea dificultăți. Ne putem noi închipui, de pildă, cum stau oamenii la antipod? Intuitiv, noi nu-i vedem... decît cu picioarele în sus...

O teorie științifică nu poate fi cu succes combătută decît din punctul de vedere al eficacității sale. Relativismul și-a căpătat, sub acest raport, drepturile la existență. Prin felul special de calcule care decurge din principiul relativității, Einstein a putut să explice cel puțin două fapte care pînă acum erau neînțelese:

- (1) mișcarea periheliului planetei Mercur;
- (2) deplasarea aparentă a stelelor fixe din apropierea Soarelui.

Valoarea demonstrativă a acestor fapte e esențială. Restul — adică discuțiunile teoretice, dacă teoria e admisibilă sau nu —, absolut secundar.

Să considerăm însă teoria relativității sub raportul mecanismului științific în genere.

Din acest punct de vedere, observăm că tendința fundamentală a relativismului este de a elimina elementul subiectiv — observatorul — și de a institui *obiectul* în drepturile lui și într-o existență a sa aproape *absolută*. Căci de îndată ce fiecare observator va avea o anumită expresiune a evenimentului sub raportul special în care stă la obiect (eveniment), se creează acestuia din urmă o situație independentă față de observator; și cu atît mai independentă cu cît nici unui observator nu i se recunoaște o situațiune privilegiată față de ceilalți.

În al doilea rînd: prin afirmațiunea că fiecare observator are o măsură proprie a timpului și a spațiului, se înlocuiește conceptul absolut, de origine metafizică, al timpului și spațiului, printr-o relațiune *măsura* lui.

Prin rezultatele sale surprinzătoare, teoria relativității a putut trece drept revoluționară. Privită sub raportul procesului general de științifizare a gîndirii, ea se mișcă normal, pe aceeași linie continuă de progres al mecanismului științific. De la Galilei, adică din momentul în care știința calitativă greacă, intrată încă mai demult în soluție, pășește hotărît înspre știința cantitativă, se poate urmări

constant înlocuirea conceptelor intuitive prin măsura lor, printr-o relațiune oarecare. Este îndeobște cunoscut procesul acesta care aiurea a fost numit trecerea de la conceptul de substanță la cel de funcțiune.

Două erau totuși conceptele care rezistau încă acestui proces de înlocuire: timpul și spațiul. Cu Einstein, și aceste ultime concepte metafizice își pierd rostul lor științific. Din punct de vedere formal, știința își realizează astăzi procesul ei de transformare, al cărui capăt îl ajunge.

Dacă acest eveniment e de natură a influența și a modifica structura noastră sufletească și civilizația noastră? Răspunsul e, foarte probabil, negativ.

[1921]

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

Je ne puis pardonner à Descartes.

Pascal

Filosofia românească, în forma ei cultă, nu există. Și e foarte probabil că nu va exista încă multă vreme de aci înainte. Așa de puțin favorabilă îi este deocamdată conjunctura!...

În filosofia noastră lucrează pentru moment doctori și profesori. De multe ori eminenți — unii și alții. Respectabili adesea, în cel mai cald înțeles al cuvîntului. Dar totuși, și în primul rînd, doctori și profesori. Oameni cu un anumit *facies* intelectual; a cărui cea mai de seamă caracteristică este *livrescul*. Poate că în nici o țară europeană gîndul scris și mai ales cartea — mare — nu terorizează pe cugetător mai mult ca la noi. Nu vorbesc de respectul în fața cărții pri autorului cărții... necetite. Aceasta este o glumă ieftină, pe care cercetătorii noștri în ale filosofiei nu o merită. Ci de importanța excesivă pe care o acordăm gîndului scris. Gîndul scris este ultima realitate asupra căreia se poate exercita filosoful român. Dincolo de acest material nu mai e nimic. Un Pascal, al cărui bagaj istoric-filosofic mai-mai că se mărginea la Montaigne, nu ar putea să fie astăzi decît un diletant care literaturizează.

Nicăieri mai mult ca la noi nu este în cînte mare filosofia științifică; adică filosofia ca un corp de doctrină, încheat după toate normele care asigură științei certitudinea și aplicabilitatea. De aceea noi doar glosăm. Pe ideile altora. E și natural aproape, atunci cînd filosofia trebuie să fie o știință. Cunoștința științifică se integrează.

O idee, dusă pînă la un punct de unul e continuată de al doilea; și așa mai departe. Știința nu produce numai din sentimentul unei solidarități; ci mai ales din actul cooperării, peste toate granițele vremii și ale țărilor.

Evident, ceva din sufletul unei culturi se răsfrînge și în această colaborare. Cineva observa cu emoție aproape înciudată că literatura problemei „funcțiunii zeta“ este mai toată ovreiască. Instrumentul minunat al calculului infinitezimal a fost creat de Leibniz. E numai o întîmplare că el era compatriot lui Nicolaus Cusanus? E sigur că grecii nu ar fi putut face această descoperire. Și probabil că nici francezii. Exemplele se pot înmulți, fără indoială. Dar importanța lor e periferică pentru faptul brut: că anume în adevăr știința se constituie printr-o colaborare universală, așa după cum rezultatele ei se valorifică aproape absolut la fel pretutindeni. Adevăr dincoace de Pirinei — adevăr și dincolo.

Ce însemnătate are pentru știință personalitatea descoperitorului? Se zice Teorema lui Pitagora, Teorema lui Cauchy, Triunghiul lui Pascal; s-ar putea spune fără nici un inconvenient teorema nr. 4, teorema nr. 5327 sau mai știu eu cum...

Să nu fie oare caracteristic faptul că acum vreo doisprezece ani, tocmai un român propunea să se sfîrșească cu personalitățile în filosofie? De ce, spunea el atunci cu un fel de „de la sine înțelegere“, de cîte ori înfățișăm o teorie să o și etichetăm cu numele autorului? Ce e definitiv cîștigat să devină patrimoniu comun, bun al tuturor. Face altceva oare știința?

Ei da: ce e definitiv cîștigat! Dar ce e în filosofie „definitiv cîștigat“, măcar atît de definitiv cît e în știință?

Nu e activitatea omenească mai legată de personalitate decît cea a filosofării. Adevărul acesta e fundamental. Orice idee nu trăiește cu adevărat, în forma ei pură, decît într-un singur om. Ceea ce îi dă viață este structura sufletească pe care ea se grefează. „Împrumuturile“ în filosofie sînt o imposibilitate. Cine poate împrumuta n-a fost niciodată filosof; și nici nu va fi vreodată. Posibilitățile colaborării sînt rarissime; ele presupun în orice caz

două suflete gemene. Și cum ar fi altfel? Filosofia este rezultatul unei operații prin care noi ne deosebim de cei din jurul nostru. Este nevoia noastră de a ne defini pe noi, de a ne descoperi o unitate specifică și statornică în univers; de a ne cerceta pe noi; de a ne cunoaște; de a ne afirma pe noi; peste tot și toate; pînă într-atît, încît nu ne căpătăm liniștea adevărată decît atunci cînd — și dacă! — izbutim să ne construim universul nostru, al *fiecăruia dintre noi*. Nu există un univers; există atîtea universuri *cîți oameni sînt*.

Colaborare — cum? Într-o activitate în care sîntem fiecare cu noi înșine. Singuri. Mai singuri decît în artă; mai singuri decît în religie chiar. Aci ești cu Dumnezeu; dincolo, cu atîția alții, care și ei freamătă, în felul lor, în fața operei tale; după coeficientul lor de amplitudine; ești tovarăș cu ei cel puțin în bucuria trăirii. Dar în filosofie? Tu, singur, în proporții imense, proiectat deasupra totului. Bucuria filosofiei nu există; din plin însă, cea a filosoferii. Pentru un singur lucru sînt oameni impenetrabili: pentru idee. E un domeniu în care nu se cunoaște adopțiunea. Aci nu poate fi vorba decît de zămislire. Proprie.

Iată din ce material cugetătorii noștri vor să facă o știință. E greu! Filosofia românească nu va începe să se constituie decît în clipa în care va pătrunde ideea că o filosofie valabilă pentru toți și totdeauna nu e bună de nimic.

Aci însă încetează aproape puterea doctorilor și a profesorilor. Diplomele și decretele trebuiesc lăsate la garderobă. O vom putea face? Noi, românii, mai puțin și mai greu decît alții. Știința europeană exercită asupra spiritului nostru un miraj aproape hipnotic. Ea orbește și terorizează. Ca lumina unui far care te-a prins în raza lui. (Știu pe cineva care a vînat iepuri noaptea cu... automobilul.)

Vremea filosofiei românești va veni, iar semnul ei e sigur: cînd unul dintre ai noștri — într-un fel sau în altul — va avea curajul să se uite drept în ochii lui Descartes și să-i spuie pe nume. Fie chiar și țigănește! Dar pentru totdeauna.

ÉMILE BOUTROUX

A murit la Paris, de curând, filosoful Émile Boutroux, care a fost gânditorul cel mai fecund, mai original și reprezentantul cel mai autentic al gândirii franceze din ultimii treizeci de ani. Om de o strălucită cultură istorico-filosofică și de o minunată finețe, Boutroux este promotorul victorios al mișcării împotriva pozitivismului și pretențiunilor aproape dogmatice ale științismului, ai cărei continuatori sînt Poincaré și Bergson. Și-a făcut apariția în arena filosofică cu o teză celebră astăzi, De la contingence des lois de la nature, căreia i-a urmat frumoasa introducere la traducerea cărții lui Zeller, Filosofia grecilor. A mai publicat: Socrate, fondateur de la science morale, De l'idée de loi naturelle etc. Cu deosebire interesantă însă e activitatea ultimilor săi ani, cînd, părăsind domeniul de cercetare al logicii, inteligența sa a abordat probleme de natură metafizic-religioasă. În această perioadă se plasează Science et religion, ca și activitatea sa prin articole mai scurte sau prin grai, care a exercitat o profundă influență asupra noilor generații.

A pătruns în publicul mare însă mai ales la începutul războiului, în polemica tăioasă provocată de celebrul manifest al celor 90 de învățați germani.

Maniera patriotică a pătruns și în filosofie. Cele mai frecvente criterii de clasificare au ajuns cele naționale. Se crede că s-a spus totul, afirmînd că Descartes a fost un filosof francez, Bruno — italian sau Leibniz — neamț. Mai ales pentru veacul al XIX-lea, sistemul e aproape științific: manualul de istorie a filosofiei al lui Ueberweg-Heinze încearcă chiar să terorizeze pe această temă. Războiul nu a făcut decît să încurajeze asemenea tendințe; e drept, mai mult din necesități polemice! Dar metoda se prelungește, cu pretențiuni de obiectivitate.

Astfel, s-a scris în ultimul timp de moartea filosofului francez Boutroux. Nu am cunoscut niciodată un filosof francez cu acest nume. Știu pe cineva care și-a terminat studiile în Germania și care, pînă înaintea războiului, cita cu deosebită predilecție în limba germană — lucru neobișnuit dincolo de Rin — versuri de Goethe și aforisme din Fichte, care știa foarte bine ce se petrece peste Ocean și care nu numai înțelegea, dar trăia în mai înalt grad experiența religioasă a lui William James decît pozitivismul lui Auguste Comte. Acest cineva a scris despre contingența legilor naturii și ideea de lege naturală în țara care a văzut pe Descartes și a stabilit drepturile reductibile ale religiei față de știință, la cîțiva ani după epoca lui Littré și a lui Taine.

Dacă spiritul francez însemnează echilibru clasic, armonie, logică impecabilă și necruțătoare, dragoste de unitate, dar nu și de sistem, Boutroux este cea mai deconcertantă apariție a acestui spirit.

Este drept că începuturile lui se leagă de numele lui Lachelier și Ravaisson. Dar aceste nume au început să circule în filosofie mai ales în ultimul timp. Epoca studiilor lui Boutroux era stăpînită de Taine. Așa că teza prezentată și susținută de Boutroux în fața Universității (*Essai sur la contingence des lois de la nature*, 1874) a provocat mișcare. Filosofia amenința să se științificeze. Astăzi încă sînt cercetători care doresc filosofiei această cea mai înaltă fericire. Sînt, e adevărat, anumite nuanțe, între atunci și astăzi. Cea mai însemnată e aceea că tendința de științifizare nu mai e luată în serios. În ultimii cincizeci de ani, atmosfera s-a schimbat așa de hotărît încît tonul aprig cu care se apărau anumite pozițiuni, azi bunuri și locuri comune, pare uneori deplasat. Gîndiți-vă însă că pe atunci Renouvier, care încerca să reducă legea la simplă succesiune de fenomene, nu avusese decît un succes mediocru și „de școală”; că natura rămînea legată în chingile strînse ale determinismului, iar filosofia trebuia să se mulțumească cu ceea ce îi îngăduia pozitivismul „ortodox” — o sinteză a științelor.

Boutroux a atacat scientismul în pozițiunile lui centrale, și

anume în pretențiunile dogmatice ale metodei științifice. În legile unde domnea necesitatea absolută, el introducea contingența, stabilind că matematica însăși e o știință ipotetică. Trebuie să se înțeleagă aceasta în sensul că raționamentul deductiv în forma lui silogistică e ipotetic; că, anume, concluziunea e valabilă *dacă* premisele sînt adevărate. Caracterul strict logic, adică în afară de problema adevărului și a realității, a silogismului, a fost sugerat lui Boutroux fără îndoială de gnoseologia stoică. Nu e mai puțin adevărat însă că el l-a făcut fecund pentru cercetarea modernă. Cine cunoaște lucrările moderne de logică matematică ale școlii italiene și ale celei engleze își poate da seama de însemnătatea reînvierii stoicismului întreprinsă de Boutroux.

Dar nu e numai atît. El a stabilit mai departe că legile de osatură matematică nu se aplică realității decît cu aproximație, afirmînd prin aceasta că determinismul nu e decît o generalizare și un fel de ceea ce se numește în limbajul matematic „trecere la limită“. De unde urmează că, departe de a stăpîni natura, legile științifice nu fac decît să exprime — fără exactitate absolută — constanța fenomenelor naturale.

Este o eroare cînd se afirmă — cum s-a făcut adesea — că Boutroux a dat o nouă fundamentare științelor, legînd de om și nu de natura exterioară formularea legilor universului. În germene, *Contingența legilor naturale* și *Ideea de lege naturală*... — cele două lucrări de teoria cunoștinței — închid cu mult mai mult decît atît: închid însăși negarea funcțiunii explicative a științei în genere și deschid drumul spre afirmarea caracterului neinteligibil al lumii.

Alături de Fouillée, Boutroux este cel mai de seamă, mai sugestiv, mai înșinuant reprezentant al mișcării antiintelectualiste, așa cum a fost într-o vreme Simmel în Germania, James în America și, mai tirziu, Poincaré și Bergson în Franța. Răsturnarea dogmatismului științific și reintegrarea metafizicii în drepturile sale — care este cea mai de seamă și mai scumpă cucerire a omenirii în generația noastră — își au izvorul în speculațiunea filosofică a lui Boutroux.

Nu a disprețuit, fără îndoială, știința. Dar i-a neglijat cu

intențiune metodele. Profesor de istorie a filosofiei — adică tocmai în disciplina unde marele său talent nu a deschis nici o perspectivă nouă —, el părăsește tendințele generalizatoare hegeliene pe care le „învățase“ de la profesorul său Zeller și se mulțumește cu o modestă cercetare și precizare a doctrinelor înaintașilor săi, tocmai pentru că îi repugna să aplice în domeniul vieții spirituale principiul cauzalității. Bunul-simț — care este cel mai sigur semn al minților clare și profunde — l-a îndemnat să recunoască în *viață* singura putere creatoare de realități, *viața* care pentru el este deja spirit și căruia la început mai timid — mai distilat, dar mai hotărît în urmă — îi acordă un grăunte de libertate; atît cît e necesar pentru ca spiritul să devină centrul științelor și determinismul să-și tragă îndreptățirea din libertatea morală.

Nu vedem ce ar fi „francez“ în această întreagă atitudine; sau atunci nu însemnează spirit francez și filosofie franceză ceea ce de obicei se înțelege astăzi sub acest nume; sau, în sfîrșit, poate că în genere nu există filosofie franceză, germană, italiană, ci doar un spirit european.

Dar mai este declarația lui Boutroux din timpul războiului împotriva gîndirii „germane“. Am voi să considerăm procesul închis. Declarațiile acelea ce valoare pot să aibă, ori din care lagăr ar veni ele? Într-o catastrofă pentru care lumea bunurilor spirituale a luat proporții aproape cosmice, mintea cea mai strălucitoare se poate întuneca. Cine este cel care a iscălit un manifest de asemenea natură și nu îl regretă: Boutroux, protestînd împotriva gîndirii germane, e același Boutroux care a scris prefața la filosofia grecilor a lui Zeller și frumoasele studii despre Boehme, Leibniz, Kant, care dormea cu Fichte sub căpătii și se repauza adnotînd pe Goethe.

Cu o asemenea orientare și închegare sufletească — emina-mente metafizică —, Boutroux trebuia să ajungă la problema religioasă. A cercetat-o mai sistematic, în raporturile ei cu știința. Este poate lucrarea lui cea mai semnificativă. Ca toți marii novatori de la începuturile unei perioade, el nu a știut sau nu a îndrăznit să tragă toate consecințele punctului său de vedere. Ceea ce era în

germene în gîndirea lui s-a dezvoltat în alții. Părintele spiritual al antiintellectualismului francez a rămas la jumătatea drumului, acordînd științei ceva mai mult decît o operațiune metodică pentru mînuirea realității, identificînd-o parcă cu cunoașterea rațională și opunînd-o religiunii. „Știință și religie rămîn și trebuie să rămînă distincte“, sună a opoziție ontologică. Este cazul?

De curînd, un profesor din Paris afirma că spiritul francez reduce contrariile, coborînd mai adînc spre rădăcinile comune ale aparențelor. Boutroux nu o face. E sesizantă, aproape, resemnarea aceasta și renunțarea la absolut tocmai la spiritul căruia îi stătea mai la îndemînă puțința de a se ridica deasupra opozițiilor din lumea aparenței. Un înțelept, fără îndoială; dar, în fond, un om *împăcat* cu soarta și nu unul *fericit* prin înălțimea la care a putut să i se ridice spiritul.

Asupra acestei icoane i se întinde și viața. Ca bătrîn senin, înconjurat de respectul admirativ și afectuos al unei generații care, dornică de viață și de creațiune, se smulge din apăsarea grea și întunecată a pozitivismului, îndreptîndu-se spre zărilor largi ale libertății spirituale, rămînînd totuși legată de pămînt nu ca de o realitate, ci ca de o povară care-i stînjenește încă mișcările.

IDEILE

Anul 1922 nu a văzut născîndu-se nici o idee nouă. Evenimentele care au frămîntat gîndirea pură au fost doar epiloguri. În domeniul filosofiei — anul lichidării sub toate raporturile.

Aceasta se vede și din atitudinea marelui public. În ultimii cîțiva ani am trăit timpuri aproape... pericleice. Masa orașelor s-a obișnuit a se pasiona și de altceva decît de politică. Rezultatele cercetărilor științifice, dorința — adîncă și superficială — de a le cunoaște, au agitat realmente viața noastră europeană. Poate să fie numai o falsă perspectivă a istoriei, dar impresia noastră, a tuturor, e că de la Renaștere știința și filosofia nu au mai fost în așa măsură „ale maselor“, cum sînt astăzi. Sau cum au fost pînă mai ieri. Căci interesul publicului a căzut și anul se încheie într-o relativă indiferență.

Nu se va izbuti probabil niciodată a se face educația științifică a păturilor mai largi. Senzaționalul va rămîne veșnic elementul hotărîtor în ridicarea gradului de interes al publicului pentru producția științifică. Scoți senzaționalul, interesul coboară iarăși la nul. Iată de ce nu e de nici un folos a proclama, pentru marele public, imposibilitatea revoluțiilor în știință.

Fizionomia anului scurs este relativ simplă.

(1) Teoria relativității a ieșit din patrimoniul public, coborîndu-se în laboratorii și institute, de unde nu o va mai scoate nimeni, după cum nimeni nu a mai scos pe nu detot răposatul Newton. Lumea a obosit de a tot asculta conferințe și ceti broșuri „pe înțelesul tuturor“, care întotdeauna dezorientează, fără să spună ceva precis,

la îndemîna imediată a omului de bun-simț. Este totuși fără îndoială un folos pentru cultura critică a lumii impresia care își face tot mai mult loc, anume că știința este un sistem de simboluri intraductibil. Einstein a verificat-o ceva mai subliniat decît alții.

I-am mai adăuga și alte merite. Entuziasmul filosofilor „științifici“ pentru noua „mare revoluție copernicană“ în domeniul filosofiei e ceva mai... mat în acest sfîrșit de an. Încercările de a valorifica pentru metafizică relativitatea nu s-au încheiat încă. Și e probabil că nici nu se vor încheia. Cînd descurajarea lor va fi fecundă, se va putea ataca marea problemă a filosofiei: aceea a *treptelor de cunoaștere*. Vremea aceasta va trebui să o mai așteptăm totuși.

(2) Deocamdată, expediem unumele resturi ale psihanalizei, teorie al cărei noroc a fost mai ales interesul cucoanelor. Psihanaliza e o încercare ceva mai veche. Gerația de azi a cunoscut-o pe băncile Universității, acum 15 ani. De atunci, progresele ei pot fi cel mult clinice; căci, în esență, a rămas aceeași. În ea, publicul ar trebui să deosebească două chestiuni: una de metodă, veche de cînd lumea, *psihoterapia*; alta de sistematică, ceva mai nouă, afirmația că la baza oricărei psihoze stă o tulburare în viața sexuală a individului.

Teoria e a unui profesor vienez, Freud. Pentru celebritatea și gloria ei, meritul revine pe de-a întregul presei și publicului francez. E un merit pe care probabil nimeni nu-l revendică și care mai verifică o dată situația de fapt: marii „lansatori“ în domeniul ideii sînt prin excelență francezii.

(3) Nici volumul al II-lea din opera lui Spengler, *Untergang des Abendlandes*, nu e propriu-zis produs al anului. Vremea spenglerianismului a fost în 1921. Eram și mai aproape de trecutul război și ieremiadele găseau oricînd mai ușoară ascultare; cu atît mai mult ieremiada de foarte mare talent și de surprinzător de vastă informație a lui Spengler. Dar nici ea nu a prins în mase; nu putea să prindă; pentru că nu are elementele. Că Europa se îndreaptă spre

pieire e o idee cu care ne-am cam deprins. Mai bucuroși am fi de ceva soluții. Vechea opoziție între cultură și civilizație, care e șira spinării în întreaga lucrare a lui Spengler, e justă; dar nu e nouă deloc. Am stabilit-o fiecare din noi cam pe la douăzeci și cinci de ani. Ea nu ne poate fi însă de nici un folos — afară de acela de a scrie cărți melancolice de filosofie. E, în fond, asiatică și nu o putem urma; după cum nu ne aprindem nici pentru Tagore, nici pentru... Keyserling. European, a fost unul singur: Rathenau. Pe acesta l-a ucis însă spiritul anului, în graba lui de lichidare.

Permanentă este astăzi în omenire numai dorința de prefacere. Chiar și mobilitatea spiritului public, graba cu care își plimbă entuziasmul de la o glorie a zilei la alta, furia cu care creează gloriile sînt numai dovezi de stăruința aproape dureroasă cu care lumea noastră își caută drumul. Dacă ciclurile istoriei există în adevăr și se succed, stăm călare pe granița dintre cicluri. Sînt perioadele cele mai tragice ale istoriei spirituale.

Să mai repetăm că anul încheiat nu ne-a învățat să deosebim simburile în jurul căruia se va încheia noua viață sufletească a omenirii? E aproape de prisos.

Și poate că ar fi și nedrept. Căci dacă Einstein sau Spengler nu pot însemna, ca Galilei și Descartes, începuturile unor vremuri noi, mai avem încă la îndemînă nădejdea *experienței ruse*.

De patru ani asistăm neînțelegători la zvîrcolirile vecinilor noștri. Ce știm noi din această grozavă încordare? Atît cît ne spun ziarele e puțin. Răsturnarea de peste Nistru e *sufletească*; metodele de cercetare (marxiste) și metodele de acțiune (politice) sînt deci de ocară. Rusia ar trebui privită cu ochii sufletului, iar ochii sufletului ni-s legați. Și totuși, simțim că dincolo se plămădește, în groaznice dureri, ceea ce nu a mai fost încă.

SINDICALISMUL

Se înțelege în genere prin sindicalism o formulă de reformare socială, care vrea să treacă întreagă grija producției în viitoarea societate asupra unor formațiuni speciale, numite sindicate.

Pentru expunerea care urmează, încercarea aceasta de definiție trebuie să sufere o încercuire, o precizare și — dacă voiți — o îngustare. Eu voi vorbi despre sindicalismul francez. Nu numai ca un omagiu adus acestei națiuni, care a dat vremii noastre una din cele mai caracteristice formule de luptă și de reformă; ci ca o necesitate de a desprinde elementul în adevăr semnificativ și viabil din întreaga mișcare sindicalistă.

Pentru că sindicalismul francez însemnează sindicalismul revoluționar. O organizare a muncitorimii în sindicate poate să găsească loc și în afară de cadrul unei reînnoiri sociale. Ea este, în acest caz, o organizare profesională, cu scopuri imediate, orientată înspre împlinirea nevoilor de moment ale muncitorimii, tinzând a asigura acesteia un regim echitabil, în limitele actualei așezări sociale. De o prefacere nu poate fi deci vorba decât într-un înțeles foarte restrâns, care nu ar justifica nici pe departe preluarea acestui subiect în ciclul de prelegeri organizat de Institutul Social Român. O asemenea importanță sau asemenea intenții reformatoare nu poate avea decât sindicalismul revoluționar. Iată deci, de unde nevoia de a vorbi despre sindicalismul francez.

Este astăzi o părere îndeajuns de răspîdită și — să o spunem de la început — poate nu tocmai pe drept, că sindicalismul acesta ar fi mai mult sau, în orice caz, în primul rînd, o teorie. Nu vreau să o contestez: de îndată ce mișcarea propriu-zisă a intrat astăzi într-o

sincopă a cărei ieşire nu se poate încă prevedea, e natural ca interesul cercetătorilor să se îndrepte mai mult spre simburile ei de ideologic, cumpănindu-i semnificaţia şi valoarea. A crede că întreg sindicalismul nu e decît o teorie, iar mişcarea muncitorească ce-l întovărăşeşte nu e decît o încercare de a realiza în practică această teorie înseamnă a răsturna lucrurile pe cap. În primul rînd. Şi, mai departe, a ignora însăşi structura intimă a sindicalismului. Vom vedea, în adevăr, mai departe, ce deosebiri sînt între marxismul propriu-zis şi sindicalism şi cît de adînci sînt deosebirile acestea, care merg pînă la o schimbare de ethos, şi izvorăsc din atitudini deosebite în faţa problemelor existenţei. Ei bine, singura explicare istorică a acestor deosebiri pare a nu sta decît în faptul că departe de a fi o teorie, sindicalismul a crescut ca fapt şi ca formaţie de luptă din frămîntările muncitoreşti ale veacului al XIX-lea. În afară de orice consideraţiuni care ar putea să pară dialectice, aş vrea să amintesc în primul rînd faptul că adevărata organizare a sindicalismului s-a făcut în şi prin Confederaţia Generală a Muncii, asociaţie de caracter eminentement practic, la înjghebarea şi la conducerea căreia intelectualii au avut întotdeauna un rost jalnic şi redus. Mărturisirea lui Sorel, cel mai de seamă teoretician al mişcării, care crede că trebuie să spună, într-o scrisoare, că mai mult a învăţat el de la mişcarea sindicalistă decît mişcarea de la el, nu e numai o sinceră recunoaştere a situaţiei, ci, mai mult încă, o justă punere la punct de importanţă principială. Asupra influenţei pe care intelectualii au exercitat-o în această mişcare aş cita de altfel şi datele pe care le oferă scriitorul american Levine, autorul celei mai bune lucrări de orientare şi de sinteză a sindicalismului. Urmărind lucrările cele mai frecvente ale membrilor mişcării, Levine stabileşte că aceste lecturi sînt foarte împărţite şi că influenţa pe care au avut-o asupra mişcării anumite cărţi nu revine exclusiv unui grup precis de literatură, ci se împarte în chip indiferent. Se citeşte şi se comentează de pildă cu aceeaşi stăruinţă şi grijă Marx ca şi Sorel, Bernstein ca şi Berth. Nu se poate, cu alte cuvinte, stabili un avantaj al unei anumite literaturi asupra celeilalte şi nici o precumpănire în influenţa care s-ar fi exercitat asupra sindicalismului în genere. Faptul acesta trage destul de greu

în cumpănă și îndreptățește în orice caz încheierea că mișcarea sindicalistă a crescut și s-a desfășurat alături de mișcarea ideilor și nu în chip hotărîtor legată de ea.

Nu vreau să contest că sindicalismul ar fi capabil de teoretizare. Acesta ar însemna să neg realitatea și să ignorez minunata sfortjare intelectuală a atîtor capete de elită, între care Sorel e probabil cel mai multilateral și mai strălucit. Dar una e a face teoria sindicalismului și alta a crede că sindicalismul nu e decît această teorie sau că, în orice caz, a luat naștere din ea.

Sindicalismul își are originea într-un fapt precis; dar nu caracteristic. Faptul acesta este o nemulțumire generală. Că nu e caracteristic se vede imediat. Orice încercare de reformă pleacă de la o nemulțumire, care îi e oarecum resortul sufleteșc. Un asemenea sentiment este în toate cazurile răsfrîngerea sufletească a discrepanței care la un moment dat se ivește între ordinea juridică a societății și raporturile de forță care există de fapt în acea societate.

La sindicalism, intențiile de reformă care izvorăsc din amîntita nemulțumire au un caracter hotărît revoluționar. Căci nu e vorba de o adaptare a actualelor instituții la noi forme de viață sau la necesități schimbate, ci de respingerea în bloc a ordinii constituite și înlocuirea ei cu alta, cu desăvîrșire nouă.

Cum se explică și cum se îndreptățește această atitudine radicală?

Aș vrea, domnilor, să subliniez un fapt. În mișcarea sindicală, țelurile s-au precizat încet și numai cu greu. Aceasta îi dovedește încă o dată caracterul de mișcare naturală pe care îl afirmam la început. Atitudinea distructivă stă la începutul mișcării și e prezentă aproape în toate elementele ei, în care o cunoaștem astăzi. Partea de construcție s-a clădit încet-încet, ridicîndu-se din practica vieții și a luptei. Congresele pe care Confederația Generală a Muncii le-a ținut la Lyon și la Montpellier către sfîrșitul veacului al XIX-lea, respectiv începutul secolului următor, sînt în această privință caracteristice: preciziei în atitudinea critică i se opune o timidă și nesigură tatonare în ordinea constructivă.

Elementele criticii sindicaliste se oferă ușor cercetării. Să nu uităm că sindicalismul este o mișcare muncitorească. Aceasta înseamnă că primul fapt care va fi luat în considerare e opoziția dintre lucrător și patron. Că lucrătorul apare imediat ca cel exploatat se înțelege de la sine; căci, dacă mișcarea e muncitorească, înseamnă că în masa lucrătorilor există nemulțumiri care izvorăsc din calitatea lor de lucrători și din regimul muncii. Opoziția lucrător-patron este fundamentală. Fundamentală va fi, prin urmare, și caracterizarea societății actuale ca o luptă între exploataatori și exploatați. Cum însă cele două categorii puse în prezență constituie două clase deosebite, aspectul sub care viața socială se înfățișează sindicalismului este acela al luptei de clasă.

Ideea aceasta a luptei de clasă poate deștepta anume îndoieli și anume antipatii; ea le deșteaptă cel puțin la noi în țară, unde a fost pusă cu hotărîre în circulație de o formațiune politică de după război. Pentru că eu nu reprezint, ci numai expun sindicalismul, și pentru că personal sînt în afară de politica militantă, să-mi fie îngăduit a întîrzia un moment asupra problemei luptei de clasă. Am văzut partide atacate pentru că ar fi înscris în program această luptă de clasă. Atacurile acestea mi-au provocat întotdeauna nedumerirea. Nu cred să existe un partid politic, nu în țara românească, dar în nici o parte a lumii, care să înscrie în program lupta de clasă. În program, se înscriu doar țelurile de realizat. Dar, pentru toată lumea care pricepe sensul cuvintelor, lupta de clasă nu este, nu poate și nici nu trebuie să fie un scop. Ea este o realitate, un fapt și încă unul din cele mai puțin dorite de toată lumea; un fapt izvorînd din structura actuală a societății și pe care nu îl pot nega decît cei care neagă existența claselor sociale. Luptei de clasă i se opune astăzi teoria păcii și a armoniei sociale. Este mai întii de toate o grosolană greșeală de logică. Lupta de clasă și armonia socială nu se pot opune una alteia astăzi, pentru că ele nu sînt termeni omogeni; și anume, lupta de clasă este o realitate, cu existență actuală, iar armonia socială — astăzi cel puțin — un ideal, cu existență viitoare... dorită. Hotărît lucru, nu este o doctrină mai ademenitoare decît aceea a

armoniei sociale, dar, mai întâi, nu s-a întâmplat pînă astăzi nimic hotărîtor în omenire care să nu-și fi avut substratul în interesele și în acțiunea unei anumite clase și, mai apoi, teoria armoniei sociale este în bună parte, dacă nu compromisă, cel puțin suspectă. Stindardul ei a fost întotdeauna agitat, la răspîntiile istoriei, de o anumită clasă; și anume, de clasa care era amenințată să piardă puterea. Exact în aceleași împrejurări îl agită astăzi burghezia. Evident, aceasta nu micșorează cu nimic valoarea intrinsecă a armoniei sociale. Cel puțin partidele de stînga — care recunosc realitatea luptei de clasă și clădesc pornind de la ea — sînt cele dintîi încredințate de aberațiile în raporturi la care duce această luptă. Ele și sînt astăzi cele mai sincere închinătoare ale unui ideal de pace socială. Este în primul rînd cazul sîndicalismului. Dar deosebirea între sîndicalism și partidele pentru care lupta de clasă e încă o sperietoare este radicală. Acestea din urmă vor înlăturarea luptei de clasă, dar păstrarea claselor sociale. Mai logic, mai realist și mai fără prejudecăți sîndicalismul înțelege că singura posibilitate de a se elimina lupta de clasă este suprimarea claselor sociale.

Ce însemnează acest punct de program fundamental pentru sîndicalism și formulat pretutindeni cu o precizie care nu lasă nimic de dorit e lesne de întrevăzut: este nici mai mult nici mai puțin decît refacerea totală și din nou a întregii structuri sociale; refacere care e iluzorie, dacă ea nu se sprijină pe o nouă mentalitate a omenirii.

Iată deci motivele pentru care sîndicalismul a pornit cu război împotriva societății actuale. Și, în primul rînd, împotriva statului; căci statul, în forma lui de astăzi, este exponentul societății, este însăși organizarea forțelor ei. Principial, statul este pentru sîndicalism inacceptabil; pentru că statul este o organizație din afară și deasupra indivizilor; și, ca orice organizație din afară, exercită asupra individului o acțiune opresivă. Și, în afară de aceasta, statul e doară expresia societății de azi: capitalist, militarist, democratic și național, întocmai ca și societatea. Cu aceste elemente însă, sîndicalismul nu poate construi noua omenire. Și e lesne de înțeles de ce.

Cu ce mijloace și în ce chip s-ar putea organiza noua societate, o să vedem mai departe. Deocamdată să mi se îngăduie o digresiune în legătură cu statul național. Mulți oameni de treabă se lasă speriați de atitudinea antinațională a sindicalismului; și pe nedrept. Aș dori să nu se uite că, de obicei, dar mai ales în ultimul secol, toate marile mișcări politice care au frământat omenirea au luat atitudine împotriva națiunii și naționalismului. Sindicalismul crede astăzi că există o corelație indestructibilă între democratism și naționalism; și totuși, nu mai departe decât pe la jumătatea veacului trecut, mișcarea democratică avea o puternică coloratură internațională. Atunci a existat doară acel Comitet Democratic Internațional, din care făceau parte Ledru-Rollin, Mazzini, Arnold Ruge și Brătianu, care credea că poate să valorifice democrația ca pe un concept deasupra tuturor naționalităților. Ce s-a întâmplat de-atunci, cunoaștem, noi care am trăit vremea democrațiilor naționale. Dar aceasta nu însemnează că sindicalistii astăzi — democrații, atunci — nu au avut dreptate. Logicește, conceptul de stat național este un compus hibrid: statul e un concept politic; națiunea, unul cultural. Se poate întâmpla ca un stat să fie stat și să fie și național; se poate întâmpla, dar se întâmplă foarte rar; și, în orice caz, nu e necesar. Practica nu pledează nici pentru statul național, nici contra lui; practica politică pledează pentru statul tare, adică pentru statul în care organizația forțelor de producție și de repartiție garantează maximum de echilibru; practica culturală pledează pentru națiunea în care organizarea forțelor spirituale garantează maximum de randament al puterilor creatoare de cultură. Noi suntem, poate cei mai interesați să înțelegem înaintea altora acest adevăr și să contribuim la răspîndirea lui. În ce mă privește, am convingerea că stăm în fața singurei formule care mai poate înlesni o viață liniștită și rodnică omenirii sfîrtecate și frînte de grozăvia ultimului război. Iată, deci, în ce sens antinaționalismul sindicalistilor ar putea să fie îndreptățit. Ce e cu antidemocratismul lor vom vedea mai departe.

Sindicalismul cere omenirii o altă mentalitate. Aceasta e ideea fundamentală care străbate întreaga mișcare, de la principiile ei pînă

la cel din urmă amănunt. O vom găsi deci și în metodele lui de luptă și în înfăptuirea instrumentelor acestei lupte. Astfel, sindicalismul refuză a face politică propriu-zisă. În termeni generali, desigur, o luptă politică, pentru că politică este orice mișcare cu scop de a schimba raporturile juridice dintr-o societate. Dar politică, în sensul restrîns, este o mișcare numai atunci cînd intră în legătură cu instituțiile constituite, cînd intervine în chip pozitiv, adică nu din afară, ci dinăuntru, ca să provoace schimbarea sau îmbunătățirea raporturilor juridice de care vorbeam. Concret, luptă politică înseamnă, în regimul de astăzi, luptă parlamentară. O asemenea acțiune este însă hotărît condamnată de sindicaliști. Motivele sînt pentru ei de ordin moral. Eu le-aș considera mai degrabă tactice. Sindicaliștii pricep că în momentul în care vor intra în lupta parlamentară, prin contactul de fiecare zi cu partidele de mijloc sau de dreapta, vor ajunge la un fel de camaraderie și se va stabili un început de nivelare. Rezultatul fatal al oricărei lupte de acest fel este tranzacțiunea și compromisul. Dar tocmai compromisul vrea să-l evite cu orice preț sindicalismul; și, din punctul lui de vedere, cu drept cuvînt; căci de îndată ce intri în politică, și iei parte la legiferare, ești — de la sine înțeles — complice la situația întregă. Dar atunci nu te mai poți considera ca în afară de societate și urmărind transformarea ei radicală. Derogări de la acest principiu nu există în practica sindicalistă. Opoziția hotărîtă pe care sindicatele o fac partidelor socialiste își are în acest punct exprimarea cea mai precisă. „Burgehizarea“ socialiștilor care au intrat în lupta parlamentară este cea mai bună dovadă de primejdia care amenință orice colaborare cu ordinea stabilită.

Nu uităm că o anumită acțiune politică au întreprins sindicatele. Grevele, asupra cărora vom reveni mai tîrziu, și care au urmărit să îmbunătățească viața masei proletare, au avut, desigur, o răsfrîngere politică; dacă nu în alt fel, cel puțin în noua legislație a muncii, pe care guvernele burgheze, sub presiunea sindicatelor, a trebuit să o adopte. Dar aceasta nu înseamnă, încă, o derogare de

la principiul organizării alături de societatea constituită; căci, pe de o parte anumite îmbunătățiri în viața lucrătorilor erau absolut necesare pentru ca aceștia să poată rezista și să se poată pregăti în vederea revoluției viitoare, iar pe de alta, metoda, calea pe care amintitele avantaje au fost obținute este proprie sindicalismului și în conformitate cu principiile enunțate mai sus; aceste avantaje nu au fost obținute prin colaborare la opera legislativă, ci, din contră, prin constrângere, prin impunerea punctului de vedere propriu, stînd totuși în afara ordinii constituite.

Pentru pregătirea noii ordini sociale, sindicalismul precizează și realizează organizarea sindicatelor. Sindicatele sînt asociațiuni profesionale, constituite pe principiul muncii (în syndicate nu intră decît lucrătorii) și diferențiate după criteriu meșteșugului pe care fiecare îl exercită. Idealul ar fi ca toți lucrătorii unei anumite meserii să intre în sindicatul respectiv.

În fața imposibilității de a realiza acest deziderat, sindicalismul ține să-și afirme din punct de vedere caracteristic și închizînd — după cum vom vedea mai tîrziu — însemnate consecințe. Și anume: faptul că un sindicat nu poate cuprinde în practică totalitatea muncitorilor respectivi nu primejduiește puterea ofensivă a sindicatului; căci hotărîtor nu este numărul, ci calitatea membrilor lui. Așa că, de unde pînă acum democrația, care se spijinea pe principiul majoritar, urmărea cu toată stăruința cîștigarea unui cît mai mare număr de aderenți, sindicalismul afirmă dintr-o dată că nu are neapărată nevoie de mulțime; că mulțimea este fără îndoială un element care nu poate fi disprețuit; dar că — la urma urmelor — o mișcare, mai ales la începutul ei, se poate lipsi de număr; absolut indispensabilă îi e însă calitatea. Să acceptăm însă că această calitate a lucrătorului nu este același lucru cu cultura intelectuală, și mai ales nu este identică cu așa-numita intelectualitate. Căci, departe de a-i căuta cu orice preț, sindicalismul mai degrabă evită pe intelectuali. Și aceasta pentru mai multe motive. Între altele, pentru că s-a dovedit că acolo unde apare, intelectualul joacă un rol oarecum de parazit. O spune sindicalismul. Dar, trebuie să o recunoaștem, nu tocmai pe nedrept.

Întru atit, intrucit sînt gînditori sociali, intelectualii nu sînt de sine stătători și nici nu pot constitui o grupă aparte cu idealuri și revendicări proprii. Între intelectuali asemănările sînt formale. Toți exercită un același meșteșug al gîndirii. Dar, pe cîtă vreme în celelalte meserii rezultatele obținute sînt identice — tot ghete, sau tot scaune, sau tot haine —, la intelectuali, deși rezultatul este ideea, această idee are particularitatea că nu este în conținutul ei pretutindeni identică. Una va fi în adevăr semnificația și valoarea unei idei, alta semnificația și valoarea alteia. Și tocmai divergența drumurilor pe care le urmează ideile în înfăptuirea lor este pricina pentru care intelectualii nu pot avea revendicări comune și nu pot constitui o clasă de sine stătătoare. Căci, să nu se uite, ideea nu se poate analoga cu un fabricat gata. Ea nu e în adevăr decît atunci cînd s-a realizat, cu alte cuvinte, cînd, recunoscîndu-i-se calitatea de „ideal“, s-a trecut la înfăptuirea ei. Iată de ce intelectualul nu e de sine stătător, ci va trăi întotdeauna în funcție de acel grup social, care va fi mai în măsură să ia asupra lui și să ducă la bun sfîrșit realizarea planurilor de reformă sau a idealului de viață al intelectualului respectiv. Aceasta însă ar îndreptăți numai în foarte mică măsură lipsa de interes a sindicalismului pentru intelectuali. Teama sau mai degrabă neîncrederea față de intelectuali are pentru sindicaliști și alte rădăcini. Principiul fundamental și marea mîndrie a sindicatului e că el este o mișcare naturală. Tot ce se întîmplă în și prin sindicalism e în ordinea lucrurilor să se întîmple. Teoria sindicalismului nu este o construcție dialectică, ci doar sistematizarea convenabilă a unor concluzii pe care le impune situația de față. Într-o asemenea situație, intelectualul nu poate fi dorit. El se lasă prea mult furat de propriile lui idei și e prea lesne înclinat a confunda construcțiile sale cu realitatea. Unde intervine deci un intelectual, se ivește și primejdia unei intervenții în mersul normal al lucrurilor, care fără îndoială poate promova, dar poate și falsifica evoluția firească a societății. Acesta e deci un al doilea motiv de neîncredere. Și mai e unul, poate cel mai însemnat. Meseria de intelectual este foarte deosebită de celelalte, îndeletnicirea zilnică cu ideile este o muncă ceva mai

rafinată, un meșteșug mai subțire, care foarte ușor naște prezumția unei mari deosebiri de calitate și a unei ierarhizări a meseriilor în favoarea intelectualilor. Aceștia sînt înclinați a se socoti întotdeauna de o altă esență cu ceilalți muncitori, prin preocupările lor și prin factura lor sufletească. Acolo unde se ivește, intelectualul pretinde întotdeauna pentru el rolul conducător. Dar aceasta ar duce fatalmente, și în viitoarea organizare, la o diferențiere înăuntrul societății; și anume, la monopolizarea conducerii de către o anumită categorie de oameni. Ceea ce, evident, nu însemnează deloc rezolvarea problemei, care pentru sindicalism este desființarea funcțiunii opresive a statului. Situația ar fi în adevăr aceeași, cu singura deosebire că noii conducători s-ar alege numai dintre intelectuali. Însemnează aceasta că sindicalismul e în dușmănie declarată cu intelectualii? Nu. Sindicalismul recunoaște valoarea intelectualilor și necesitatea existenței lor; între altele, și pentru că nu poate nega utilitatea absolută a așa-numitelor funcțiuni generale în orice întreprindere, funcțiuni care sînt îndeplinite de intelectuali. Ceea ce contestă sindicalismul este însă valabilitatea actualelor criterii de ierarhizare. Nu se poate vorbi — crede sindicalismul — de meserii calitativ inferioare sau superioare, pentru că singurul criteriu de valorificare este necesitatea acelor meserii pentru bunăstarea organismului social. Din acest punct de vedere, existența tuturor meseriilor e egal necesară, atît cît corespunde unei funcțiuni sociale normale. Acesta e așa-numitul principiu al convertibilității profesiunilor. Calitatea nu intervine decît în aprecierea felului în care o profesiune este exercitată; ea privește randamentul și calitatea rezultatelor muncii. Diferențierea calitativă se face deci înăuntrul sindicalismului nu pe meserii, pe clase sau pe orice grup în genere, ci pe persoane. Cu aceste persoane, calitativ diferențiate, contează sindicalismul. Dacă intelectualii renunță la prezumția lor de meserie superioară, dacă admit principiul convertibilității și se supun unei selecțiuni individuale, conlucrarea cu ei e asigurată. Dacă nu, sindicalismul se poate lipsi de ei.

Aceasta poate să fie numai o pretenție a sindicaliștilor, dar

poate să fie și mai mult decît o simplă pretenție. Căci, să nu uităm: sindicalismul a trăit de fapt pînă astăzi mai mult fără intelectuali. Era de altfel și firesc: dacă în adevăr sindicalismul e în ordinea normală a lucrurilor, el se desfășoară oarecum de la sine. Un proces natural nu poate fi oprit: el poate fi întîrziat numai sau poate fi promovat, după împrejurări; dar oprit pur și simplu, nu. Intelectualii au ceva de învățat de aci.

Considerațiunile de pînă aci lămuresc pînă la un punct structura sindicatului și principiile care prezidează la încheierea acestei formațiuni, care nu e decît instrumentul de acțiune a sindicalismului.

Să-i vedem acum mijloacele. Două lucruri sînt de reținut din cele de mai sus: întii, că sindicalismul urmărește înlăturarea totală și în bloc a sistemului de instituțiuni actuale; al doilea, că, încredințat de necesitatea unei refaceri totale, el nu vrea să aibă nici un punct de conlucrare cu societatea de astăzi. Tot din aceste principii se inspiră și metodele de acțiune. Sindicalismul nu tratează; el nu poate să trateze cu societatea burgheză. Tratatative însemnează tocmeală; și tocmeală însemnează tranzacție; iar tranzacție însemnează, după cum am văzut deja, un fel de conlucrare. Deci, calea nu poate să fie decît alta. În momentul în care, de pildă, Confederația Generală a Sindicatelor socotește că, pentru interesele muncitorimii și ale sindicalismului, o anumită legiferare este necesară, ea cere de la guverne această legiferare, pur și simplu. Ea nu vrea să cerceteze împreună cu delegații societății actuale dacă cererile formulate sînt juste sau nu, sînt oportune sau nu, sînt realizabile sau nu. Sindicatele au socotit o dată aceasta la ele acasă și au hotărît. Ceea ce trebuie să urmeze e răspunsul statului la cererile făcute. Aceasta este așa numita acțiune directă; ea constă în pretenția de a se satisface necondiționat cererile o dată formulate, sub amenințarea pentru stat de a fi pus în imposibilitate să-și exercite mai departe funcțiunea. Mijloacele prin care această amenințare s-ar putea realiza sînt, după împrejurări: boicotul, sabotajul și greva. Asupra lor nu e necesar să stăruim prea mult. Este totuși o formă a grevei, și anume greva generală, care e de o deosebită însemnătate. Importanța ei este că poate opri la un moment dat întregul mecanism social. Toată or-

ganizația societății este în asemenea momente la dispoziția celor care fac greva. Teoretic cel puțin. Dar greva generală nu este un instrument care să se poată aplica în fiecare zi. Greve generale au fost încercate și realizate și la noi în țară, și aiurea. Dar nu în intenția de a opri activitatea statului și de a face să treacă puterea asupra greviștilor. La acestea nu gîndesc încă sindicaliștii serios, pentru că — socotesc ei — nu e încă vremea. Deocamdată, greva generală are mai mult o funcțiune educativă. Ea se proclamă cu termene fixe și pentru perioade bine hotărîte; greva generală — mai drept, suspendare de lucru — la 1 Mai, grevă generală cu prilejul împușcării unui lucrător, aceștea sînt fapte pe care le-am trăit. Dar ele erau mai mult manifestații decît acțiuni ofensive. De aci și caracterul educativ de care vorbeam. O grevă generală este educativă pentru lucrători, pe care îi face conștienți de forța lor și educativă pentru „ceilalți“, cărora le arată cu ce eventualități au să conteze. Dar ea mai este educativă încă într-un alt sens, pe care l-aș numi „metafizic“. Georges Sorel, unul din cei mai subtili și mai sugestivi cugetători ai mișcării sindicaliste, numește greva generală „un mit social“. Dacă în adevăr această grevă generală la care lucrătorii se exercită, prin foarte dese repetiții generale, va avea vreodată loc, se va proclama anume cu scopul precis ca să răstoarne ordinea stabilită, nu se poate afirma cu siguranță. Dar aceasta nici nu e așa de important. Căci greva generală pentru care se pregătesc lucrătorii nu e însemnată prin ea însăși, ci prin pregătirea ei. Ea stă întotdeauna înaintea conștiinței lucrătorului ca un avertisment, ca un ideal și ca un îndemn; ea încheagă energiile și încurajează în luptă; ea este obiectivarea tuturor dorințelor și nădejdlor lucrătorilor. Mit social este greva generală, după cum mit social a fost a doua venire a lui Hristos. Apropierea aceasta poate să ne lămurească. Mărturisirea credinței care anunță a doua venire a lui Hristos nu mai e înțeleasă de nimeni astăzi literal. Nu e mai puțin adevărat însă că începuturile creștinismului au crescut sub amenințarea și sub nădejdea acestei a doua veniri. Istoria Bisericii creștine poate înșira nenumărate termene care se fixează venirii a doua. Anul 1000 este cel mai cunoscut din acestea. Anul 1000 a trecut și el, fără ca Hristos să se arate. Dar în

așteptarea lui, omenirea se pregătise. Înăuntrul comunităților creștine viața se schimbase, ca să se adapteze judecății anunțate; și se schimbase în așa măsură, încît vechile raporturi juridice se găseau de fapt înlocuite. Creștinismul crease forme noi de viață. O altă mentalitate stăpînea lumea europeană; și, dacă anul 1000 nu a fost în adevăr anul revenirii lui Hristos și cel al judecății celei mari, el a fost în orice caz încheierea păgînismului. În acest sens poate fi și greva generală un mit social: un termen fictiv de realizare a tuturor nădejdlor, în umbra căruia muncitorimea pregătește transformarea totală.

Cu aceasta însă intrăm în problema realizărilor practice pe care le urmărește sindicalismul. Ce a vrut să răstoarne și cum crede că poate și trebuie să răstoarne, am văzut. Ce vrea să creeze însă e mai puțin clar. Despre lucrurile acestea am mai vorbit la început. O mișcare strict teoretică, pornită și construită din capul unuia sau al cîtorva, are întotdeauna un plan precis de reclădire. Dacă acest plan se potrivește sau nu realității, asta e altceva. Vorba e că îl are întotdeauna; precis, frumos, armonic, pînă la cele mai mici amănunte, ca orice lucrare de cap. Spre deosebire, sindicalismul care așteaptă răsturnarea nu știe precis ce va face după această revoluție. La 1901, la amintitul congres al Confederației Generale a Muncii, ținut la Lyon, s-a pus la dispoziția sindicatelor și diferitelor burse ale muncii un chestionar. Se dădea tuturor un termen de un an de zile, în care să se răspundă cam cum ar înțelege fiecare organizație noua așezare socială după greva generală. Răspunsurile au fost toate foarte generale și foarte vagi. Se cerea în genere o formă federativă, cu un stat administrativ și nu politic, și cu elementul muncii drept bază a întregii organizații. Evident, e cam puțin. Unii dintre cei care au încercat să sintetizeze teoretic mișcarea au fost siliți să o recunoască. Cu un corectiv însă: și anume, că nici o revoluție nu a știut precis ce va face după ce se va isprăvi revoluția propriu-zisă.

Dar, zic și ei, și cu aceasta începem să definim sindicalismul față de marile mișcări sociale și prezente, un lucru e sigur: revoluția

aceasta nu se poate întâmpla și nici nu se va întâmpla după ordin. Ei va trebui să-i preceadă în orice caz și cel puțin o transformare morală a întregii societăți. Și tot sindicatului îi revine rolul de a pregăti această transformare. Cum? Am văzut-o în analogia cu comunitățile creștine, atunci când vorbeam de greva generală. Am subliniat în altă parte caracterul de organizație pasivă, de rezistență al sindicatului. Să relevăm deci, aci, un alt aspect al lui, caracterul de organizație activă, pentru realizarea unei noi mentalități. Ce va fi această nouă mentalitate, iarăși nu poate spune sindicalismul, și cu drept cuvânt. Este probabil însă că viața în sindicate, cu raportul ei de cooperare și de solidarizare, va crea, cu timpul, omenirii o mentalitate nouă. Noi reținem deocamdată afirmația — de o covârșitoare însemnătate — că revoluției sociale trebuie să-i preceadă o revoluție morală.

Este însă în acest punct o foarte simțitoare deosebire între socialismul propriu-zis și sindicalism. Socialismul crede că transformarea societății se va face prin evoluția tehnică. Hotărîtor este factorul economic, care singur trage după el toată mașinăria socială. Nu se contestă, la urma urmelor, că unei anumite forme de producție îi corespunde o anumită structură a conștiinței individuale și publice; dar se pretinde că cea dintîi condiționează și cauzează pe acestea din urmă.

Cu totul altă poziție ocupă deci sindicalismul, cînd pune în sarcina sindicatelor grija plămădirii unei noi mentalități pentru omenire. El pretinde pur și simplu precumpănirea factorului moral în evoluția socială și condiționarea acesteia din urmă prin cel dintîi. Nu știu cu cît drept se vorbește astăzi — se vorbește de altfel și prea mult, ca să fie adevărat — de falimentul socialismului. Un lucru e sigur însă: anume că structura sufletească din care s-a născut teoria socialistă e astăzi depășită. Nu mă gîndesc numai la metoda materialismului istoric, pe care o amintii mai sus; despre ea se poate spune, la urma urmelor, că nu e decît un hegelianism mutilat prin neînțelegere. Vreau să vorbesc însă de însuși spiritul socialismului, care e de un dogmatism ce dă de bănuț. Marxismul știe sigur ce se va întâmpla. Nu e vorba de bănuț sau de profeții, ci de calcule.

Sîntem în plină știință pozitivă. El știe cu precizie că perioada capitalismului se va consuma. Știe precis și cînd se va consuma. Are lipsa de spirit critic și de prudență să anunțe chiar data exactă a consumării. Socialismul este, ca factură sufletească, ultima întrupare — și nu cea mai simpatcă — a dogmatismului raționalist.

Cu totul altfel sindicalismul; el nu știe nimic precis; el bănuiește și așteaptă; dorește o transformare a societății; adună date și observații și crede această transformare probabilă, într-o direcție pe care mai mult o simte, decît o înțelege. Este, evident, altceva. Se obișnuiește a se trece sindicalismul la remorca socialismului. Să nu ne înșelăm. Este doar un mijloc comod de clasificare. În istoria filosofiei, astăzi încă, Fichte, Schelling și Hegel sînt socotiți ca urmașii lui... Kant. De ce nu ar fi și sindicalismul urmaș al socialismului? Dar clasificările acestea, făcute de istorici, sînt bune tot numai pentru istorici. Pentru lumea cealaltă, între socialism și sindicalism e aceeași depărtare ca de la Descartes la Bergson; cu singura restricție că valoarea filosofului stă în primul caz deasupra, iar în al doilea dedesubtul doctrinei respective.

În afară de aceasta, încă o considerație dovedește cît de actual este sindicalismul și cît de adînci rădăcini are el în contemporaneitatea noastră sufletească. Aminteam mai sus teoria minorității conștiente și principiul diferențierii calitative în sindicalism. Este tot ce poate fi mai potrivit democrației. Pentru aceasta, societatea era o asociație contractuală, izvorită din voința liberă a indivizilor. Nu pot spune dacă forma contractuală garantează egalitatea contractanților sau dacă această egalitate face posibilă contractarea. Fapt e că în teoria democratică contractul și egalitatea sînt postulate fundamentale. Din aceste două elemente se deduce ușor principiul majoritar, care și el la rîndul lui se sprijină pe propoziția: voința colectivă este egală cu suma voințelor individuale liber exprimate, consecință a postulatelor de mai sus. Cu aceasta avem schema aproape completă a democratismului. Care sînt structura lui și resorturile lui ideologice? Că toți oamenii sînt egali este o afirmație așa de surprinzătoare încît toată istoria democratismului teoretic nu

e decît un şir de corective ale acestei afirmaţii. Şi cu toate acestea, nimic nu e mai explicabil decît propoziţia aceasta a egalităţii, dacă o privim în rădăcinile ei. Concepţia democratică este rezultatul aplicării spiritului ştiinţelor pozitive la cercetarea vieţii umane. În adevăr: s-a spus de atîtea ori — şi nu pe nedrept — că marea revoluţie ştiinţifică a Renaşterii şi a începuturilor evului modern stă în considerarea cantitativă, abstractă a realităţii. Obiectele sînt dezbrăcate de ceea ce au ele personal, diferenţiat, calitativ şi luate în ceea ce au ele comun ca obiecte. Dar în acest caz ceea ce le mai deosebeşte nu este o notă specifică a lor — conţinutul fiind la toate acelaşi —, ci faptul că sînt *altele* în timp şi spaţiu, că sînt numeric deosebite. Aci e rădăcina considerării cantitative a realităţii. Aplicaţi această metodă şi la cercetarea oamenilor şi veţi vedea că rezultatul este toţmai democraţia: oamenii sînt toţi egali, dar numeric deosebiţi, după cum deosebite sînt diferitele unităţi în seria $1 + 1 + 1 + \dots$ şi aşa mai departe. Societatea este, în acest caz, suma indivizilor care o formează, iar voinţa colectivă egală cu suma voinţelor individuale. De unde şi criteriul majoritar în stabilirea voinţei colective.

Se poate obiecta că acesta este vechiul democratism al lui Rousseau. Sigur! Dar aş fi bucuros să-mi spună precis cum e democratismul care nu mai e al lui Rousseau; aş vrea să citesc anume sau să ascult undeva o definiţie a democratismului care să nu fie a lui Rousseau şi să fie totuşi democratism. Ştiu că de la o vreme se vorbeşte în noile democraţii de regionalism, de reprezentanţă proporţională etc. Dar asta nu mai e democraţie. Dacă democraţie înseamnă astăzi punerea în valoare a tuturor forţelor productive ale unei societăţi, atunci nu e om în lume astăzi care să nu fie — cel puţin în teorie — democrat; iar dacă democraţie înseamnă dreptul fiecăruia de a ajunge la locul care se cuvine capacităţii lui — posibilitatea de circulaţie, ascendentă şi descendentă, în corpul social —, atunci democrat a fost la noi şi P. P. Carp, după însăşi declaraţia lui. Democraţia nu poate fi nici regionalistă, nici proporţionalistă. Ea este unificatoare şi majoritară. Copil bun al

scientismului modern, ea s-a ridicat din considerarea aritmetică a societății și nu poate renunța — fără contradicție de moarte — la punctul de vedere cantitativ.

Nu avem deci de-a face cu o teorie nouă, izvorînd din nevoile actuale ale spiritului, ci cu o teorie izvorită din vechea obișnuință științistă a omenirii. Căci nevoile noastre sufletești sînt altele. Ceea ce caracterizează momentul *nostru* în evoluția spirituală este, între altele, întoarcerea la considerarea antropologică a omului, pe care Renașterea a cunoscut-o și a profestat-o cu o strălucire și o profunzime necunoscută încă; întoarcerea spre individual, nu numai în preocupările de laborator sau de bibliotecă, unde raționalismul este strîns de aproape de un antiintelectualism aproape protelic, nu numai în disciplinele spirituale unde vechea psihologie pozitivistă, științifică, abstractă este înlăturată de psihologia diferențială, ci chiar în viața socială. Cu adevărat nou și răsfrîngînd necesitățile și preferințele vremii este sindicalismul cînd proclamă, de exemplu, principiul diferențierii calitative și cînd, ca urmare logică, cere gruparea lucrătorilor pe bresle, bănuind că lucrătorilor din aceeași meserie le e comună mentalitatea, structura sufletească. E greu, e și oarecum zadarnic, să spunem dacă acest fel de a vedea are sau merită să aibă aprobarea noastră. Organizarea societății pe principiul recunoașterii formelor vii de viață socială este astăzi, cel puțin ca tendință, un *fapt* care nu are nevoie de nici o aprobare sau justificare, pentru simplul motiv că *există*. Este așa de în ordinea lucrurilor de azi această organizare sprijinită pe calitățile diferențiale ale indivizilor, încît ea nici nu e specifică sindicalismului; federalismul și descentralizarea, cele două mari probleme care par a caracteriza epoca noastră, își au rădăcina în același fapt pe care îl subliniem aici. Chiar viața noastră publică de după război ne oferă două cazuri tipice. Cel dintîi, Partidul Poporului. Cînd s-a organizat, după război, partidul acesta era o *ligă*. Nu era un partid politic propriu-zis, cu stat major la centru, cu statut și cu program; ci numai o reuniune de formațiuni locale, cu necesități de organizare locale, cu programe

locale. Așa știu eu că s-a încheiat și a crescut Liga Poporului. De atunci, ea a devenit partid: o formațiune cu putere centrală, unificatoare și... abstractizantă. În folosul cui? Aceasta e de văzut.

Al doilea caz, Partidul Țărănesc. Istoria lui e cunoscută. S-a născut deodată în mai multe puncte ale țării. Aș zice, s-a născut în același timp și independent, în mai multe comune ale aceluiași județ. Programul nu a fost program, ci o mulțime de programe. Iar când diferitele partide țărănești s-au întrunit pentru prima oară în congres, ele nu aveau nici măcar în linii largi un program comun. Și aci lucrurile s-au mai schimbat. Oamenii cu practică politică au făcut și aci un program. Din nefericire — sau din fericire? — nu trăiește acest program în conștiința nimănui. Un elector care ar vrea să lucreze în numele acestui program ar rămîne de ocară. Trăiesc și astăzi programele locale; și însuși partidul nu trăiește efectiv decît în județele care au avut puțină să-și facă asemenea programe. Ceea ce spun eu aci nu sînt credințe sau nădejdi; ca unul ce trăiesc în afară de orice formațiune politică și de orice preocupare politică militantă, nu pot avea și nici nu am dorințe în această materie. Ceea ce spun eu sînt fapte. Exemplele precise îmi stau oricînd la îndemînă.

Și, ca să ne întoarcem la problema noastră: iată deci că fenomenul acesta al descentralizării sub toate raporturile, cu alte vorbe: al aprecierii calitative a realității este mult mai general; iar atunci cînd sindicalismul și-l însușește ca principiu, el nu face decît să realizeze una din necesitățile spiritului contemporan.

Am văzut care este în linii largi structura generală a sindicalismului în ethosul lui, în problema lui, în mijloacele lui de realizare, în idealurile către care se îndreaptă. Să ne grăbim spre încheiere. Am stăruit, poate prea mult, asupra faptului să sindicalismul este o mișcare ce se sprijină pe utilizarea formelor vii și concrete ale vieții, care nu cere numai respectarea lor — ceea ce la urma urmelor ar putea fi un ideal contemplativ, estetic — dar crede că refacerea omenirii nu poate veni decît tocmai pe calea utilizării complete a acestor forme vii, de viață adevărată. Impresia mea este însă — și am

mai spus-o — că avem aci de-a face cu un principiu care este însuși chiagul vieții actuale. Democrația a însemnat, sub toate raporturile, o mare risipă de energie. Plecarea de la omul abstract, lucrînd cu el și utilizîndu-l numai în elementele care intrau în conținutul conceptului de om, ea lasă neorganizate pentru omenire toate calitățile specifice fiecărui individ, care nu sînt numai „sarea pămîntului“, ci mai mult încă, singurele resorturi adevărate ale activității umane. Democrația a socotit cu numărul. Vremea noastră socotește cu individul, ca făptură vie a lui Dumnezeu, cu preferințele și îndemînarea lui specială, cu capacitatea lui proprie, cu mediul lui natural în care este plasat, în care se simte mai la îndemînă și în care poate lucra mai din plin decît în oricare alt loc. În fața risipei democratice, vremea noastră ridică principiul și fapta economiei conservatoare. Să nu ne înșelăm și să nu ne încurcăm în cuvinte. Nici sindicalismul și nici o nouă formație politică — întrucît e cu adevărat nouă — nu e democratică, în sensul democrației clasice, singurul ei sens posibil. Ci toate sînt conservatoare. Nu în sensul vechi al cuvîntului. Ci într-un sens mai larg, după care este conservatoare orice formulă politică ce asigură un maximum de economie a forțelor sociale. Vechiul conservatorism se definește altfel, dar, la drept vorbind, nu e altceva. Căci tradiție, autoritate, continuitate în ascensiunea unui individ, excelență în meserie ș.a., elemente cu care se definește astăzi conservatismul, nu sînt decît mijloace prin care se realizează acel maximum de economie de care vorbeam. Încercarea mea de definiție este, cel puțin logicește, preferabilă, pentru că ea definește conservatismul prin elementele facturii lui și nu prin instrumentele lui de realizare. Și, în afară de aceasta, ea înglobează toate noile mișcări sociale, fără să lase la o parte nimic din ceea ce era constitutiv în vechiul conservatism. Dacă e nevoie de o asemenea înglobare? Credem că da. Altfel, nu am avea nici o explicare a recrudescenței pe care o trăiește astăzi pretutindeni conservatismul.

Conservator este deci, în factura lui intimă, și sindicalismul, pentru că tot conservator este ethosul vremii noastre, din care sindicalismul se ridică. Profeții asupra viitorului lui e greu de făcut.

Profețiile sînt de altfel apanajul altora. După război, mișcarea sindicalistă a suferit grave înfrîngerî. A suferit înfrîngerî poate și din pricina unei grabe pe care concepția sindicalistă nu o îndreptățește și nu o recomandă; grabă provocată de cunoscute conjuncturi externe, care pentru mulți au fost motiv să-și piardă măsura și siguranța de acțiune. Poate să fie îndoielnic dacă sindicalismul se va realiza vreodată. Demn de ținut în seamă e pentru mine faptul că această mișcare închide în ea cele mai caracteristice elemente ale facturii epocii noastre. Și tocmai desprinderea acestor elemente și cumpănirea semnificației lor a fost ținta cea mai însemnată a expunerii de față. Iar dacă această expunere a atras măcar atenția asupra problemei, voi socoti că ea și-a îndeplinit din belșug rosturile.

[1923]

NOTĂ ASUPRA UNEI NOI CLASE DE JUDECĂȚI

Exemplul forței pe care îl ia Onicescu, în articolul de mai sus¹, pentru a indica schimbarea ce se efectuează în mecanismul logic al științelor, este în adevăr caracteristic*. El arată lămurit pînă în ce măsură judecățile de relație au înlocuit astăzi, în știință, predicția. Analiza acestui exemplu provoacă însă următoarele reflecții:

Reduse la cea mai simplă și mai caracteristică expresie, cele două concepții ale forței se prezintă aproximativ așa:

(1) Soarele are o forță, grație căreia (sau: din care cauză) atrage Pămîntul;

(2) Soarele și Pămîntul, puși în prezență, exercită o influență fizică unul asupra altuia. Această influență se poate măsura. Rezultatul măsurătorii este forța, reprezentanta cantitativă a înrîuririi reciproce dintre cele două corpuri.

În primul caz, forța e o calitate a Soarelui. Judecata respectivă are în adevăr fizionomia substanțialistă și se poate așeza ușor în predicție.

În cazul al doilea, forța este o relație între cele două corpuri puse în prezență, care au, ambele, față de forță, din punct de vedere logic, aceeași situație. Forța ar fi deci *un fapt*, care se constată ori de cîte ori cele două corpuri sînt în prezență. Despre cele două corpuri

* E adevărat că — după cunoștința mea, cel puțin — conceptul de forță nu a fost încă tratat, nici chiar în lucrările științifice, de această manieră. Îmi permit a crede totuși că progresele limbajului matematic sînt astăzi suficiente, nu numai pentru a îngădui, dar chiar pentru a pretinde o asemenea tratare. Exemplul pe care îl amintim poate fi deci pe drept cuvînt considerat ca specific și definitoriu pentru structura logică a științei actuale.

se afirmă, din punct de vedere logic, același lucru; nimic mai mult despre unul decât despre celălalt.

Ieșind din cazul concret: judecata de tipul întâi se poate formula:

$$a > b,$$

adică a este b .

Cea de tipul al doilea,

$$a R b,$$

adică a și b stau în relația R .

Am deduce că există deci două clase de judecăți bine distincte și cu funcțiuni deosebite: judecățile de predicatie și judecățile de relație.

Să notăm că dacă indicațiile de mai sus sînt juste, atunci

$$a R b$$

este totuna cu

$$b R a,$$

ceea ce în cazul analizat mai sus e adevărat.

Dar să luăm un alt exemplu: *a este mai mare decât b*. Propozițiile de acest fel sînt considerate în genere ca judecăți de relație. Să observăm însă că dacă punem propoziția de mai sus în forma

$$a R b,$$

atunci

$$b R a$$

nu mai subzistă, ca în cazul propoziției forței, de pildă, ci este de-a dreptul fals.

Cred să pot afirma că judecățile de acest tip nu sînt cazuri speciale ale judecăților de relație; ele constituiesc o clasă aparte, cu funcțiuni bine definite, și se inserează, prin structura lor logică, între judecățile de relație și cele de predicatie.

Pentru moment, nu fac decât să indic problema. Voi reveni cu precizări asupra ei, într-un număr apropiat².

[1923]

INDIVIDUALISMUL ENGLEZ

Grija pentru libertățile personale și drepturile individului este indeobște recunoscută ca stînd la baza întregii vieți publice engleze. Într-o țară și la un popor la care, siguranța de sine face inutilă agitarea oricărei flamure, individualismul (*the old — the very old — english political theory*) se bucură de toate prerogativele panașului. Pentru toată lumea deci, „țara clasică a individualismului“ și „Anglia“ sînt unul și același lucru.

Și totuși, nicăieri mai mult ca în Anglia opinia publică nu se exercită mai solidar și mai aspru împotriva individualităților proeminente. John St. Mill deplîngea el însuși „ura de moarte“ pe care conaționalii săi o hrănesc tuturor originalităților impetuoase. Să amintim numai că Shelley a murit la Roma, urmărit de această ură toată viața, chiar după pălmuirea lui la ghișeul poștei din Veneția; că Byron a fost silit să pibegească o jumătate din viață; că Oscar Wilde s-a stins într-un hotel obscur din Paris; iar Brummel, într-un colț uitat al Franței, lipsit în cele din urmă și de leafa funcției de viceconsul pe care o îndeplinise o vreme. Și lista se poate prelunge^{*}.

Alăturarea acestor fapte nu poate să nu surprindă. Un individualism care neagă individualitatea în drepturile ei de armonică și deplină desfășurare este — după bunul simț — o contradicție. Și atunci,

* Indulgența pe care englezii o manifestă astăzi față de Bernard Shaw e făcută probabil cel puțin pe jumătate din dispreț: Shaw este un irlandez; și ca atare îi distrează. De aceea nici nu vreau să compar indulgența aceasta cu îngăduința amuzată pe care marile doamne de la curtea lui Ludovic al XVI-lea — nebănuitoare a ghilotinei care deja începuse să se ridice — o acordau *Discursului asupra inegalității*... sau *Contractului social*.

sau individualismul poporului englez nu e decît o formulă de conveniență — ceea ce de altfel s-ar încadra perfect în teoria straniului *cant* englezesc,

sau legăturile dintre individualism și individualitate sînt altele decît cele pe care le bănuiește bunul simț.

Problema aceasta merită cu atît mai mult să fie lămurită, cu cît ea poate duce și la caracterizarea operei pe care Editura Cultura Națională o dă publicului nostru, prin traducerea de față.

Prețuirea omului ca om, fapt care constituie în linii mari esența însăși a individualismului, nu este o operație de la sine înțeleasă. Evul mediu, de pildă, nu a cunoscut-o. Împărțirea oamenilor în tot felul de corporații, așezarea lor sub tot felul de ierarhii, înlesnea pretutindeni considerarea individului ca element al unui tot mai mare, care singur era definitoriu pentru om și îi fixa oarecum nu numai funcțiunea, dar chiar structura sufletească. Real era grupul, nu elementul constitutiv. Viața se scurgea în comunitate și prin comunitate. Așa ne spune cel puțin istoria; care adaugă — nu fără o nuanță de materialism istoric — că necesitatea economică a organizării sociale în bresle aducea cu sine „tipizarea“. Afirmatia este numai parțial exactă. Ideile descurajator de confuze, pe care le luăm cu noi din școală asupra evului mediu, lucrează probabil și în aceste generalizări. Nu este exact, de pildă, că organizarea în bresle e de natură a încuraja crearea unui tip comun. Sînt cazuri în care această organizare coincide cu o foarte vie varietate a formelor de viață. Iată un exemplu ceva mai vechi: cu o sută de ani înaintea lui Alexandru cel Mare, poezia greacă se rezuma aproape numai în teatru; era în vremea libertății și democrației grecești, cînd fiecare cetățean era ținut, prin chiar această calitate a lui, să îndeplinească tot felul de funcțiuni: judecător, om politic, conducător de armate sau de flotă; după Alexandru, adică după instaurarea domniilor absolute, funcțiunile fiind ocupate numai de oameni *numiți* în acest scop, a început să se ivească specializarea, care fatal a condus la formarea

breslelor; ei bine, tocmai în acest timp, de organizare corporativă, adică în cele două-trei veacuri care urmează domniei lui Alexandru, în poezia elenistică apare o varietate de genuri surprinzător de bogată. Viața corporativă așadar nu nivelează și nu uniformizează aspectul întâmplărilor, și nici pe oameni.

Adevărul e probabil altul. Uniformitatea cenușie, sub care sîntem învățați a ne reprezenta pe oamenii evului mediu, provine nu din lipsa de varietate a acestora, ci din lipsa *interesului* acelei epoci pentru personalitatea umană. Nu lipsa individualităților, ci lipsa conștiinței individualității caracterizează deci veacul de mijloc.

Într-o oarecare măsură la aceasta a contribuit și structura vieții religioase a timpului*. Felul în care se concepe legătura dintre om și Dumnezeu este în genere dătător de seamă pentru întreaga așezare spirituală a unei epoci. Care era deci forma vieții religioase în evul mediu? Pentru Biserica creștină Catolică, lucrul e îndeobște cunoscut. Legături între om și Dumnezeu aproape că nu există în chip direct. Mîntuirea individuală nu e posibilă prin comunicarea nemijlocită cu divinitatea, ci doar cu ajutorul Bisericii. Între om și Dumnezeu stă Biserica: și încă, deasupra omului; căci numai în comunitatea creștină a Bisericii, și *prin* ea, e cu putință mîntuirea**. E natural ca în asemenea împrejurări individul să fie absolut redus ca însemnătate în fața comunității, care devine autoritate nediscutată. Ce înseamnă pentru catolicism autoritatea Bisericii și cît

* Pentru a înlătura de la început orice nedumerire: urmărirea evoluției individualismului pe latura religioasă, pe care o încercăm în schiță în acest *Cuvînt introductiv*, nu presupune o legătură cauzală între o serie de fapte și cealaltă. Această metodă poate fi în liniște lăsată pe seama materialismului istoric sau a altor puncte de vedere tot așa de categorice. „Explicarea cauzală” este o veche iluzie științistă, care nu-și mai are locul în filosofie. Ceea ce am voi să încercăm noi e doar stabilirea unor corelații și a unor paralelisme între diferitele aspecte ale vieții, care corelații pot duce, în cazul nostru, la definiția structurii spirituale a omenirii în anumite momente. Intențiile noastre sînt, deci, mai ales descriptive.

** De aci și afirmația, numai în aparență obscură și paradoxală a lui Möhler, că schismaticul păcătuiește chiar atunci cînd are dreptate: căci prin separația lui de ceilalți rupe comunitatea de iubire (am zice mai degrabă: *se rupe* de comunitatea de iubire) pe care o constituie Biserica.

de grozav dispar drepturile conștiinței și ale rațiunii individuale în fața acestei autorități, a spus-o cel mai lapidar Augustin: *Ego verò evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*¹. E aproape tragic. Dar e nu numai orientarea, ci chiar sentimentul întregii epoci. Altfel, cum ar fi putut concepe și lansa același Augustin vestita teorie — pentru noi, răsăritenii, de-a dreptul de neînțeles — cu *fides implicita*, după care mântuirea nu cere numaidecît legătura omului cu Dumnezeu, ci doar păzirea unor reguli pe care le stabilește Biserica? Iar că atitudinea aceasta este esențială Bisericii Catolice în genere se vede și din faptul că chiar într-un timp așa de nesigur pentru doctrină cum e începutul veacului al XIX-lea în Germania, Möhler identifică pur și simplu autoritatea cu religia creștină.

Biserica deci, *militans, patiens et triumphans*, adevărat *corpus Christi*, rămîne întotdeauna marele principiu regulator al legăturilor dintre om și Dumnezeu. La afirmația aceasta nu face excepție nici mișcarea mistică apuseană. Este adevărat că franciscanii reprezintă o nuanță ceva mai personalistă în sinul Bisericii Catolice. Nu este o simplă întâmplare, de pildă, că Duns Scot și Occam, părinții nominalismului, erau, în afară de calitatea lor de insulari, ambii din Ordinul Sfântului Francisc. Dar însuși faptul că mișcarea a putut fi încă de la început captată de autoritatea eclesiastică, fără ca prin aceasta să i se altereze cituși de puțin esența, dovedește că ea nu simțea nevoia să se întoarcă la izvorul viu al vieții religioase, trecînd peste tradiție și peste autoritatea Bisericii*.

Iată atmosfera spirituală în care se scurgea viața omenească în

* Că marile curente mistice, și în special franciscanismul, nu constituiesc — cum s-a crezut — preliminarile Reformei, este astăzi îndeobște recunoscut. Mai ales de la lucrările lui Ritschl și ale lui Dilthey. Dacă o îndoială ar exista în această privință, ea nu poate privi decît pe carmeliți. Regula lor: *contemplationem aliis tradere*, ar lăsa în adevăr loc interpretării că ei ar înlesni cunoașterea *căilor* de ajungere la Dumnezeu. (Cf. față de aceasta, regula dominicană: *contemplata aliis tradere*, perfect în nota bisericii). Că aci mijeste ceva din mîntuitorul spirit paulinic, așa de puternic în tradiția Orientului mai ales după Origen, e vădit. Nu sînt totuși destule elemente care să constituie carmeliților o situație „schismatică“ în sinul Bisericii Catolice.

timpurile de atotputernicie a Bisericii Catolice. Nu e deci decît foarte normal ca în asemenea împrejurări accentul fundamental al interesului să nu cadă pe individualitate. Conștiința individualității nu se putea dezvolta sub nici o formă, pentru că individualitatea nu era prețuită pentru ea însăși. Chiar cultul personalităților proeminente, al sfinților, nu putea contribui la întărirea acestei conștiințe. E clar doară că sfinți nu au fost decît tocmai cei care au știut să abdice de la afirmarea individualității proprii, supunînd-o unor existențe din afara lor.

Dar dacă această epocă nu a cunoscut individualismul, ea a fost poate una din cele mai bogate în individualități. Și asta e încă mai bine.

Să notăm totuși că această atmosferă nu era general-europeană. Orientul ducea de pildă o viață aparte, care se răsfrînge de altfel în chip credincios și în organizarea vieții religioase. S-a vorbit adesea de rosturile reduse ale Bisericii în viața Orientului. Unii văd în aceasta o inferioritate de organizare. De altfel însă, Biserica noastră nu a fost decît expresia formei speciale a religiozității răsăritene*. Și idealurile monacale, și funcțiunea preoților, și așezarea vieții religioase înseși — de literatura teologică să nu mai vorbim — militează în Răsărit pentru o interpretare alta decît cea apuseană a legăturilor dintre om și Dumnezeu. Tradiția, ca și autoritatea Bisericii, trec pe un plan ceva mai în umbră. Problema singurătății în fața lui Dumnezeu e aci mai acută, religiozitatea mai caldă și mai adîncă, legăturile cu transcendența mai rodnice și mai fericitoare. În acest punct, anumite apropieri cu protestantismul de mai tîrziu nu se pot nega. Dar, pe cînd pentru acesta din urmă, în procesul contemplării, individul stă gol de orice caracteristică, redus la un fel de centru spiritual, de esență aproape absolută, în ortodoxie, conștiința tru-

* Că această religiozitate răsăriteană există în formele ei specifice este un fapt care astăzi nu se mai poate nega. De aceea și încercările de unificare a diferitelor biserici creștine se sprijină pe o înduioșătoare naivitate, atunci cînd calcule de-a dreptul politice nu sînt în joc. O Biserică creștină unică nu ar fi cu puțință decît pe baza de largă toleranță și libertate, care e specifică structurii spirituale ortodoxe. Creștinismul *unul singur* a fost înfrînt încă din Conciliul de la Niceea, care reprezintă cea dintîi mare victorie a Apusului asupra Răsăritului.

pului întovărășește în fiecare moment pe individ. De aci și sentimentul de frățietate — ca un fel de *comunitate în păcat* —, mult mai viu și mai caracteristic în Răsărit; de aci și o concepție specifică a iubirii, pentru care întreg Apusul nu poate avea nici o înțelegere.

• E lesne de priceput că o asemenea structură a vieții religioase presupune o altă personalitate decât cea păstorită de Biserica Latină. Și în adevăr, sub toate raporturile, necesitatea de diferențiere, provenită din conștiința — uneori surdă — a individualității proprii, este mai accentuată aci. Mai puțin geloasă de drepturile și libertățile ei politice, această conștiință a individualității — manifestându-se adesea mai mult în forma unei rezistențe pasive — a dat, de o parte caracterul asocial al ortodoxiei, de alta, lipsa de valori creatoare în ordinea politică.

Prin urmare, paralel cu lipsa individualismului din lumea apuseană de sub oblăduirea Bisericii Catolice, a existat în Răsărit un individualism accentuat, care se grefa nu pe o solidaritate de interese de apărat — cum se va întâmpla în Apus mai târziu —, ci pe conștiința existenței unor forme vii de viață omenească, reduse la individ.

Trebuie să mărturisim totuși că *acest* individualism, cel mai normal, mai complet și mai fecund din toate individualismele posibile, nu a contribuit cu nimic aproape la ceea ce îndeobște numim cultura europeană. Răsăritul a avut, în ciuda tuturor legăturilor așa de frecvente cu Apusul, pe care le dovedește istoria, totuși o viață pentru el. Lumea slavo-bizantină nu a pătruns propriu-zis în Europa decât în a doua jumătate a veacului al XIX-lea; și atunci, prin omul rus, adică prin elementul ei cel mai exotic și mai izbitor, dar nu și prin ceea ce ar fi avut mai esențial și mai caracteristic.

Adevărata prefacere europeană a spiritelor începe cu Renașterea, acest „mare păcat italian“, cum o consideră unii catolici*. Antropologic, catolicismul este operă eminentemente latină. Renașterea, cu toate schimbările care au continuat-o sau numai i-au urmat, coincide cu intrarea efectivă în cercul de cultură a popoarelor nelatine. Renașterea este evadarea individului din ierarhia cor-

* Cf. J. Maritain, *Antimoderne*, Paris, 1924.

porațiilor medievale, evadare provocată de sistemul de comprimare a individualităților, pe care cel puțin pe una din laturi îl perpetua structura spirituală și politică a evului mediu. Mișcarea aceasta este revoluționară pînă la anarhism: ceea ce în primul rînd ar vrea să răstoarne este autoritatea. Dacă notăm însă că nu e vorba de înlăturarea autorității în genere, ci a aceleia a unor anumite persoane (cazul lui Savonarola e în această privință tipic), vom recunoaște aci originea și natura întregii prefaceri: conștiința individuală și deci individualismul Renașterii ia naștere din nevoia de afirmare și de valorificare a unor individualități proeminente. În direcții deosebite, Machiavelli, Cardan sau Giordano Bruno legitimează nu drepturile individuale în genere, ci drepturile *eroului*. O fundamentare *in abstracto* a acestor drepturi nu a cunoscut propriu-zis Renașterea decît prin Campanella, deci către sfîrșitul ei.

Renașterea este o răscoală a sclavilor — și anume o răscoală care a izbutit. La propriu și la figurat, ea este revanșa tuturor neamurilor barbare cucerite și supuse de vechea Romă (al cărei moștenitor în spirit și în literă e Biserica din Apus). Caracterul ei exploziv însă, așa de unic și așa de uluitor, ne îndeamnă să o considerăm mai degrabă ca un semnal pentru ceea ce era să urmeze, decît ca o formă stabil echilibrată a ethosului european*.

Căci, în adevăr, noua orientare spirituală a Apusului nu se încheagă decît în veacurile imediat următoare, și anume în forme care se suprapun: subiectivism filosofic (Descartes și senzualismul englez) și reformă religioasă (Luther și Calvin).

Pentru problema noastră, mai ales această din urmă formă e relevantă. Dilthey observă cu o minunată finețe că în portretistica veacului al XVI-lea apar o mulțime de poze reprezentînd oameni care țin *Biblia* în mînă. Aceasta, ca un semn că de aci înainte fundamentul religiei îl formează nu Biserica, ci Sf. Scriptură însăși. Religiozitatea simte nevoia de a se scutura de autoritatea bisericii și

* Și din acest unghi de vedere apare discrepanța între Renașterea artistică și cea spirituală și, deci, dificultatea de a construi unitar conceptul Renașterii.

tinde să se întoarcă la izvorul gândirii creștine, trecînd peste „alterările“ care se introduseseră prin tradiție. Afirmția că Sf. Scriptură e suficientă pentru a constitui creștinismul nu e numai o erezie, ci de-a dreptul o lipsă de simț al istoriei și al realităților. Ea dovedește însă existența unor necesități noi pentru ethosul vremii, anume: nevoia de a trăi în nemijlocită legătură cu Dumnezeu.

Era imposibil ca convingerea aceasta, că omul nu are nevoie de semenii lui pentru ca să stea în fața lui Dumnezeu, să nu fie hrănită și să nu hrănească la rîndul ei sentimentul existenței de sine, ca persoană deosebită de ceilalți. Conștiința acută a individualității — în ordinea teoretică, individualismul — e corelată deci singurătății religioase. Și cultural-istoric se poate chiar verifica oricînd că în această epocă structura ethosului european se colora individualist. În evoluția individualismului acesta intervine însă un factor care îi precizează natura: Calvin. Ce ar fi fost Europa fără Calvin e greu de bănuț. Ce însemnează Calvin pentru Europa se poate lămuri mai lesne.

Max Weber crede că spiritul și forma de producție capitalistă sînt opera lui Calvin. Stabilirea unei asemenea legături mi se pare riscantă. (Mai drept ar fi să se spună poate că spirit capitalist și calvinism nu au o aceeași structură. Pe de altă parte, la însăși chestia de fond e legitimă întrebarea dacă nu cumva originile spiritului capitalist se pot urmări — anterior lui Calvin — în reînvierea spiritului de întreprindere și aventură care a precedat chiar Renașterea. Presupunerile și îndoielile sînt aci la locul lor.) Mai izbitoare e însă asemănarea dintre calvinism și noul individualism european.

Pentru Luther, omul era singur în fața lui Dumnezeu, dar întovărașit în viața de toate zilele. Ceva din harul divin, cu care actul religios îl dăruia pe om, se răsfrîngea prin acesta și asupra semenilor săi. Harul, îndurarea se cobora asupra individului grație bunătății nesfîrșite a lui Dumnezeu; dar individualitatea proprie, calitățile personale ale credinciosului erau și ele un element hotărîtor în contemplarea extatică a divinității, ca și în procesul mîntuirii. Nu tot

aşa la Calvin. Teoria predestinării, pe care acesta o desfăşoară cu un spirit de consecinţă aproape dureros, spune precis că mîntuirea poate veni pentru fiecare într-atîta întrucît e *om*. Dar nu toţi se pot mîntui. Există oameni aleşi şi oameni sortiţi pierzării. Dar nimeni nici nu poate şti din ce categorie face parte, nici nu-şi poate schimba soarta. Datoria fiecăruia fiind să aştepte judecata care va să vie.

Omul stă singur cu soarta lui în faţa lui Dumnezeu. El e dator să-l iubească şi să-l preamărească. Iubirea aceasta însă nu poate avea decît o singură direcţie: către Dumnezeu. A iubi pe aproapele tău e păcat, căci asta însemnează a revărsa asupra altora ceva din ceea ce se cuvine numai lui Dumnezeu, a-i răpi ceva din ceea ce-i datorezi întreg şi necondiţionat.*

Individul este singur în faţa lui Dumnezeu; mîntuirea poate veni oricînd, întrucît e *om*; dar toţi oamenii sînt egal de neputincioşi în a provoca această mîntuire. Iată elementele care constituiesc şi individualismul post Renaşterii: individul există înaintea colectivităţii; dar toţi indivizii sînt egali. E ceea ce trebuie să ne spună pe toate tonurile filosofia iluminismului. A cărei origine e în Anglia.

Ludwig Stein a încercat să stabilească o corelaţie între individualismul englez şi filosofia precumpănitor nominalistă a acestui popor. Puncte de contact nu lipsesc, fără îndoială. Dar pe această cale se poate ajunge cel mult la înţelegerea importanţei care se acordă individului. Nicidecum însă nu ni se lămureşte de ce individualismul acesta nu contează cu individualitatea. Căci propriu-zis intrarea în arena culturii europene a omului abstract, lipsit de individualitate, nu provine din sărăcirea individualităţii, ci mai degrabă din interzicerea ei. Aceasta o cere Calvin — şi nu o poate provoca nominalismul.

* Punctul acesta de vedere pare în contradicţie cu întreg creştinismul, al cărui adevăr fundamental e doară iubirea. Cu toate acestea, atitudinea se lămureşte dintr-o dată ca mai puţin absurdă, dacă înţelegem că chiar în creştinism iubirea nu e propriu-zis o normă, ci o lege pozitivă a existenţei. Problema iubirii e de altfel una din cele mai complicate şi mai grele de consecinţe în toată ideologia creştină. Din nefericire, practica şi teologia apuseană nu au contribuit decît la mărirea confuziei.

Cu aceasta însă se lămurește întrebarea pe care o puneam la începutul notelor de față: între dragostea geloasă pentru drepturile individului și urmărirea dușmănoasă a individualităților proeminente nu e nici o contradicție. Individualism și individualitate nu sînt termeni corelați: există individualități fără individualism (evul mediu); individualism și individualitate (Renașterea, lumea slavo-bizantină, probabil lutheranismul); și, în sfîrșit, individualism fără individualitate (țările și perioadele de mentalitate reformată)*.

Cartea lui H. Spencer este cea mai completă și mai consecventă teorétizare politică a acestui ultim stadiu. Ea cere întîietatea individului față de stat; libera lui dezvoltare; dar și mărginirea libertății individuale prin drepturile și libertățile celorlalți indivizi, considerați în parte. Presupoziția omului abstract, pretutindeni egal și egal îndreptățit își valorifică drepturile.

Este adevărat că individualismul european este într-o statornică transformare. De la veacul iluminismului pînă astăzi, dacă nu am aminti decît pe Goethe și pe Nietzsche, și încă am avea două noi etape. Dar individualismul englez nu a simțit nevoia de a trece peste Calvin. Valoarea reprezentativă a cărții lui Spencer e cea mai bună dovadă.

[1924]

* Am atras în treacăt atenția asupra asemănării de structură dintre calvinism pe de o parte, creștinism și mai ales leibnizianism pe de alta.

FILOSOFIA CONTIMPORANĂ

Chestionar

- (1) Care este stadiul filosofiei contemporane și ce viitor îi atribuieți?
- (2) Avut-a vreun rol filosofia în dezvoltarea noastră socială de până acum?
- (3) Care este faza actuală a preocupărilor filosofice de la noi și ce perspective li se deschid?
- (4) Care este situația filosofiei în învățămînt și ce rol ar trebui să aibă?

Ad. I Faptul că, în ultimul timp, metafizica este într-o recrudescență așa de accentuată, precum și faptul că, trecînd peste hotarele cercurilor „științifice”, filosofia — din apanagiu al unor „specialiști” — tinde să se transforme într-un bun comun sînt indicații destul de precise pentru stadiul — eu aș zice mai degrabă pentru structura contemporană a acestei discipline spirituale.

Prin interesul — astăzi efectiv existent — al omului, de a se cumpăni, măsura, cunoaște și defini pe sine însuși, filosofia devine, din ce în ce mai mult, o interpretare unitară a existenței și valorificare a acestei existențe în raport cu resorturile active ale personalității umane. Pe această cale filosofia reia contactul direct cu viața și cu omul, părăsind școala și pe învățat.

Să nu ascundem totuși că irupțiunea oamenilor obicinuiți în filosofie aduce, pe lîngă sînge proaspăt, și o oarecare dezorganizare. Așa-numitele puncte de vedere antiintelectuale, de pildă, care amenință de aproape fecunditatea gîndirii filosofice, sînt în cea mai

mare parte opera acestor „intruși“. De aci și reacțiunea contemporană împotriva misticismului.

Numai că alarma e falsă. Nu e vorba de nici un misticism; ci doar de un fel de *Schwärmerei*¹. Misticismul presupune o disciplină cel puțin tot așa de strînsă și de aspră ca aceea a logicii formale; pe de o parte; iar pe de alta, misticismul e o formă de viață spirituală care se realizează numai în planul religios al existenței; și, ca atare, nu are nimic comun cu filosofia propriu-zisă. Vagul sufletesc care se manifestă în filosofia literaturizantă de azi și care e luat drept misticism, nu e în fond decît nepuțință creatoare.

Sînt sigur că foarte curînd separația filosofiei de religie va fi un punct cîștigat și nu pot crede, prin urmare, că reacțiunea împotriva misticismului — care se agită pe alocurea ca un program — va putea să caracterizeze filosofia viitorului apropiat.

Nu mă aștept nici la o înviere a raționalismului, pe care nici nu o doresc. Ar fi în adevăr să desperăm de generația noastră, care — orice s-ar spune — nu se mai simte solidară cu Descartes.

Cred că omenirea largă, care a gustat din fructul nu oprit, dar totuși „rezervat“ al filosofiei, nu se va lăsa așa de curînd furată de acest bun. În ce privește direcția acestei filosofii, după cît se poate prevedea, chiar generația noastră va asista la restaurarea inteligenței în funcțiunea ei naturală; tehnicește vorbind, la restaurarea raportului cartezian dintre rațiune și inteligență.

Ad. 2 Nu prea înțeleg întrebarea. Filosofia nu are nici un rol. Ea există pur și simplu. Filosofia nu dă rețete; ea exprimă stări de fapt. Dacă ar fi să exagerăm puțin, lăsînd nuanțele la o parte, ar trebui să spunem că un filosof nu creează nimic; el nu lansează idei pe care vremea lui le primește; ci, dimpotrivă, el formulează numai ceea ce vremea lui trăiește efectiv. Ce legătură există de pildă între Rousseau și Revoluția Franceză? Cauzală? Mă îndoiesc. Cred mai degrabă că unul ca și cealaltă sînt două expresiuni diferite ale noii structuri a societății apusene.

Știu că se vorbește adesea de rolul filosofiei și al filosofilor în transformările sociale. Să fim totuși sinceri și să recunoaștem că asta e o prejudecată răspîndită mai ales de filosofi. E adevărat că această

supraprețuire a filosofilor de către ei înșiși nu a fost, mai ales la noi, fără urmări. Fetișul filosofiei indicatoare de idealuri și constructoare de programe circulă la noi de mult; el a fost impus tuturor în așa grad, încît, teoretic, a încerca să-i conștigi legitimitatea e o originalitate de prost gust. Convingere care ne-a fost fatală; căci a creat deasupra planului vieții sale, care se desfășura în chip natural — dinăuntru în afară — un plan teoretic, de intenții și programe. Poate că în nici o țară din lume viața publică în genere nu e așa de „programatică“ cum e la noi. Din fericire, vigoarea naturală a rasei noastre a ignorat pretențiile acestor programe. Istoria noastră se creează în afară și independent de indicațiile filosofilor.

Ad. 3 Preocupările filosofice de la noi se mișcă în trei direcții deosebite:

(a) sînt mai întii filosofii care vor să dea mereu planuri pentru evoluția noastră; un fel de monitori ai istoriei; de fapt, profitorii și „șmecherii“ filosofiei. Despre ei, la punctul 2; perspectiva lor — politică;

(b) sînt mai apoi filosofi care învață tot ce s-a spus despre diferite probleme în alte părți; ei nu atacă o chestiune de fond, în miezul ei, ci informează asupra a ceea ce s-a realizat aiurea; nu vorbesc niciodată *de*, ci totdeauna *despre*; un fel de meseriași; aceștia sînt proștii filosofiei; idealul lor — cel mult universitar;

(c) sînt, în sfîrșit, filosofi pur și simplu, care fac filosofie pentru că nu pot altfel; robii filosofiei; perspectiva lor — filosofarea.

Ad. 4 Situația filosofiei în învățămîntul nostru? Excelentă, în intenții, atît în liceu cît și în universitate.

Rolul ei în liceu ar fi mai bine împlinit dacă logica ar fi scoasă din programe și înlocuită cu gramatica și cu o istorie filosofică a culturii. (De aci se vede și care e rolul pe care ar trebui să-l aibă.)

La universitate, rolul ei e... să existe; dar efectiv. Pentru asta se cer însă alte condiții de lucru; atît pentru studenți, cît și pentru profesori. Material omenesc e suficient; și de o parte, și de alta, și încă de bună calitate.

KEYSERLING

Una din cele mai fluide intruchipări omenești. Nu știi niciodată cine îți stă în față; dacă te gîndești la scriitor, desigur îți apare mai însemnat cugetătorul; dar tot așa dacă încerci să-ți fixezi pe gînditor, simți că centrul de greutate al acestei ciudate înjghebări spirituale trebuie să fie undeva în altă parte. Înfățișarea lui nu-ți încurajează deloc ironia; ci e mai degrabă straniu. *Unheimlich!* Prea îți scapă printre degete; prea te deconectează — și totuși fără a te obosi.

Și mai ales parcă ai vrea să știi ce crede el despre el însuși; poate că asta ar facea mai sigură metoda pentru a-l înțelege. Dar așază-te în fața lui, uită-i-te în ochii care nu privesc decît în afară și vei pierde curajul de a-l întreba; căci ce se întîmplă dacă nici el nu știe ce vrea și încotro merge?...

Ce a voit odată, acum aproape cincisprezece ani, e mai ușor de spus. În aparență. Căci a scris-o. Dar asta nu înseamnă nimic. El te poate și se poate dezminți oricînd. Gîndirea este valabilă numai pentru momentul în care s-a născut. Atît. Pe atunci era metafizician, adică om care se interesa nu de cum este lumea în realitate, ci numai de *posibilitatea* ei. Și pe atunci urmărea *autorealizarea*. Autorealizarea era un fel de înfăptuire a eului metafizic; grație căruia omul poate vedea orice fenomen din punctul de vedere al lui Dumnezeu; specialul privit sub prisma esențialului, așa cum o face Dumnezeu grație numai naturii Lui.

Îndumnezeire? A, nu! (A fi Dumnezeu nu e decît o... neomenime spiritualizată.) Ci, mai degrabă, de personalizare. E tragedia tragediilor metafizicianului, că el nu-și poate niciodată depăși complet în sine pe individ. Și, totuși, nici un om evoluat nu poate cînsti personalitatea ca pe un ideal.

Căci toate puterile adevărate ale vieții sînt supraindividuale; *ele* dau întîmplărilor sens și direcție. Iar conștiința metafizicianului își trage rădăcinile direct din ele. Și în altă parte: cunoștința adevăratei libertăți își are corelatul în simțămîntul solidarității cu toate creaturile.

Nu precizăm și nu catalogăm. Mai ales nu definim. L-am supăra și poate nu ar mai veni pe la noi. Ceea ce ar fi un păcat. Dar din toate frînturile de idei înșirate mai sus, fiecare poate reconstitui o fizionomie aproximativ exactă. Keyserling nu e german; pentru asta, îi lipsește simțul de sistemă și de personalitate, de individualizare. Keyserling e un balt. Om din ținuturile Estoniei, poarta prin care Europa a pătruns desigur în Rusia, dar pe care aceasta din urmă a plămădit-o spiritual.

În viziunea metafizică a lui Keyserling, atitudinile rusești foiesc. Kireiewski, Șomiakov, Soloviev sînt prea des întîlniți la toate răscrucile gîndirii. Fără ca totuși ei să se întregească într-o unitate sistematică și fundată, dacă nu altfel, cel puțin printr-un echilibru interior de construcție. „Sub raportul metafizic, nici o formulă nu poate fi cea mai bună; fiecare nu reprezintă decît o expresie posibilă a absolutului.“ Misticism rusesc și „conciliarism“ antipersonalist, da! Ontologism, conștiință absolută, nu! Ci, dîmpotrivă, înlocuirea inebranabilului dogmatism rus cu un fel de relativitate istorică. Nici măcar unitate de atitudine în același individ; căci „diversele suflete pe care le-am căpătat mi-au rămas; ca orientări posibile ale persoanei mele...”

Nu mai e prea mult de adăugat. De obiectat... nu e în orice caz nimic. Amintesc, însă, o dată, în țară la el, în Estonia, ședea el singur și cînta din Bach. Toată minunata arhitectonică de catedrală a muzicii acesteia se desfășura solemnă într-o profunzime de note profunde; și Keyserling gîndea: „Cînd voi ajunge să cuget așa, cum a compus omul ăsta, cînd conștiința mea va oglindi funduri așa de adînci, cum o face muzica lui, atunci, desigur, voi fi ajuns la țel“.

Au trecut de atunci mai mult de zece ani. Pot să asigur, asta nu s-a întîmplat. Știu, de atunci Keyserling a deschis, în felul lui, o școală

a înțelepciunii. Ceea ce gîndea pe vremuri este, după împrejurări, sau nu este perimat. El primește lume și dă rețete. Dar înțelepciunea lui nu e înțelegere, ci mai degrabă atitudine.

Într-un ceas și jumătate a pomenit de trei ori pe Hristos, în chestiuni de metodă. Da, se poate. Dar Hristos, chiar pentru un istoricizant, dădea *soluțiuni*. Și, pe urmă, ni-l închipuim vorbind potolit, rar, sugestiv, dar liniștitor. Keyserling vorbește prea repede; așa nu se poate comunica de la suflet la suflet; în acest domeniu, căile sînt ceva mai puțin... cursive. Omul răsuflă la urcușuri și își ia timp să mai gîndească. Și pornește iarăși la drum.

Vi se pare riscată apropierea? Mă rog de iertare; dar nu am făcut-o eu...

[1927]

JUXTA CRUCEM

...Pe vremea aceea altarul lui Grünewald bejenărea pe la München. Gonit din Colmarul alsacian de urgia războiului; sau pus la adăpost, împotriva unor pretențiuni de peste hotare, care nici nu au întârziat să se valorifice. Sorții căzuseră. În primăvara spălăcită a lui 1919, Germania lichida, într-o dureroasă înfrângere morală, nenorocul armelor sale. Și în cetatea de pe malurile Isarului, grea de mândrie și de amintiri, neamul germanic își lua adio de la tripticul crucificării, cerut înapoi, la locul de baștină, în Colmar.

La vechea pinacotecă din Barerstrasse, unde fusese expus panoul, era un pelerinaj. De dimineața începeau să curgă școalele cu profesorii lor; și oameni de toată mîna, simpli sau mai evoluți, solidari cu toții, ca descendenți spirituali direcți, cu meșterul Grünewald, care în acele ceasuri grele întrupa încă și mai mult parcă sufletul vechii Alsacii germane. Perindarea tuturor în fața crucificatului căpăta, desigur, un alt sens, mai adînc și mai tragic decît plingerile periferic-sentimentale și intonarea vechiului cîntec de mișcătoare aducere aminte: „O Strasbourg, o Strasbourg“...

Am fost să-l văd. O durere aproape fizică; covîrșitoare în orice caz. Crucea cu trupul Domnului proiectată pe un cer de cositor. Nu e un simbol; nici o adîncire transcendentă; nu e nici resemnare, nici nu se deschid zările mîntuirii ca o nădejde. Pe cruce spînzură un biet trup de om, frînt de durere; cu degetele crispate de suferință ca picioarele unui păianjen în agonie; cu carnea plină de vînatăi, ca și cum descompunerea ar fi început deja; cu două picioare informe, umflate de înfiorarea cuiului, peste care se prelinge o diră băloasă de sînge. În stînga crucii, Maria. O Marie cu fața mai degrabă un stîrv; dacă nu ar fi în ea deznădejdea ochilor halucinați și roșul strident al gurii, într-un vîl de un alb crud, de cretă. Iar în dreapta,

Ioan. Nu Ioan pe care îl cunoaștem noi, metafizicianul prăpăstios și pasionat; ci un Ioan rece, impasibil aproape, impersonal. Miina cu arătătorul întins, un arătător subțire, lung, precis cu indicațiunea unui istoric, arată înspre Cel spânzurat pe cruce: *e c c e h o m o !*

Da, iată o m u l. Răstignirea este un fapt istoric și un simbol. Ea închipuie suferința acumulată, de proporții enorme, a omenirii. Pe lemn atîrnă EL, pentru că numai el putea purta pe umeri toată durerea trupului, cită s-a îngărmădit de la săvîrșirea păcatului. Iar crucea a fost înfiptă sus, pe Golgota. Dacă și aceasta are un sens — *Golgotha, quod est Calvariae locus* (Matei, 27, 33) —, nu știu. Dar că jertfa a trebuit să se împlinească acolo sus, nu e fără nici un rost. Sus, adică în văzul întregii lumi antice, care într-o desperată stăruință încercase excluderea sau cel puțin ignorarea suferinței cită este ea în univers.

Aci stă marea întoarcere, marea semnificație omenească a creștinismului: durerea este un fapt; care nu străbate în încheieturile lui cosmosul, ci neamul omenesc. Creștinismul nu iă față de această durere atitudini potrivnice; nu o ignorează, nu o combate; ci, înșelată în nădejdlile ei de mîntuire, prin Hristos-omul omenirea se dorește după dreptul și libertatea de a-și plînge înfrîngerea.

*Om*ul este cel care se zvîrcolește în chinuri sus la locul Căpățîinii. Nu Hristos-Dumnezeu. Știu, și Dumnezeu poate să sufere; și Dumnezeu suferă. Cînd fiecare din noi își întoarce fața de la El, și lasă drum iubirii sale către vadurile întunecate ale diavolului, Dumnezeu plînge. Îmi aduc aminte cît de puternic e în L. Blois sentimentul acesta pentru Dumnezeu care suferă pentru că e părăsit de oameni. Pe cruce însă a fost părăsit durerii sale *om*ul, de către Dumnezeu. Plîngerea Celui răstignit nu o spune oare destul de categoric? „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai lăsat?“ (Matei, 27, 46). Și nu este caracteristic că în izbucnirea suferinței Lui, Hristos găsește *exact* aceleași cuvinte ca și psalmistul?: *Deus, Deus meus...*, *quare me dereliquisti?* (Psalmi, 21, 2). Ca și psalmistul care nu a fost decît om.

Fără retorism, fără patosul eroic al grecilor, de care nu a putut

scăpa nici o personalitate așa de măsurată, adînc cumpănită și sinceră ca a lui Socrate, geamătul acesta este plînsul simplu, umil și necontrafăcut, expresiunea veridică a sufletului închiruit de dureri sub gesturile teatrale și inutile ale lumii vechi. E recunoașterea pur și simplu a unui fapt; și anume, fără comentarii.

Toată metafizica creștină e dominată de această trăsătură fundamentală. Ceea ce există nu are nevoie de justificare, nici de fundare teoretică. Nici măcar de explicare. Răul e; ca o stare, de fapt. Păcatul originar, de la care derivă *în timp* răul, nu reprezintă o demonstrare a *necesității* răului, care există, aș zice, ontologic. Primul om a păcătuit atunci *cînd* s-a îndreptat înspre cunoștință. Dar nu întîmplător, prin intervenția unui principiu *exterior* al răului, Diavolul; ci în virtutea unei slăbiciuni existînd chiar *în* om. Căci Diavolul, cînd a voit să ispitească, nu s-a întors către Adam, ci către femeie. De ce? Pentru că el *știa* că femeia nu va rezista ispitei. Ea era deci mai slabă; iar dacă a greșit, *trebuia* să greșească; *propter imbecilitatem sexu*. Posibilitatea păcatului preexistă deci în om căderii, în același fel în care firul de iarbă e închis în sămință. Profund realistă, metafizica creștină este lipsită de dialectică.

Este adevărat, istoria gîndirii și a suferinței omenеști cunoaște și alte soluțiuni; care din punctul de vedere al arhitectonicii filosofice pot apărea unora ca mai complicate și mai impunătoare. Budismul, de pildă, așază durerea chiar la baza realității, fundînd prin aceasta teoretic caracterul ei de necesitate absolută. Mă gîndesc însă dacă toată această subtilă și confuză dialectică, înfățișată în forma unei exuberante cosmogonii, este în adevăr mai impunătoare decît recunoașterea simplă, dar tragică, a faptului, așa cum o face creștinismul.

Și pe urmă, unde duce o asemenea dialectică? Dacă existența este înfrățită cu durerea, evaziunea din suferință trebuie să echivaleze cu smulgerea din realitate. Prescripțiuni tehnice precise indică — în adevăr — înțeleptului calea pe care trebuie să o urmeze pentru ca să se poată desprinde din existență, trecînd în Nirvana. Dar, pe de o parte, soluționarea aceasta — care nu e decît prea radicală — nu rezolvă problema decît suprimînd individul; iar pe de

alta, acolo unde această suprimare — din diferite motive — nu este posibilă, singurul drum care mai rămîne deschis este calea pasivă și întunecată a resemnării. Plecînd de la faptul concret al durerii individuale, budismul ipostazează suferința într-un fel de durere cosmică. O frumoasă și cutezătoare construcție de gîndire, sigur. Din nefericire însă, trecerea în Nirvana nu e decît... saltul în gol.

Mai este lumea greacă, pe care nu o putem ignora. Pe care însă prea ne-o închipuim senină, însorită, entuziastă, mergînd cu pieptul deschis înspre victoriile vieții. S-a observat, cu drept cuvînt, că trăsătura fundamentală a întregii antichități este hedonismul, urmărirea stăruitoare a bucuriei, în accepțiunea ei largă; cuprinzînd, de la plăcerea brutală a trupului pînă la cea spiritualizată a contemplării realității ultime, toate formele cele mai variate și mai complexe ale bucuriei. Erosul grec, vehicul sau metodă, el însuși proteic și nesfîrșit de diferențiat, este oarecum expresiunea tipică a structurii spirituale antice, a idealurilor acestei lumi. Foarte puțini sînt însă acei care au înțeles că în spatele acestei vecinice saturnale pe care o imaginează închipuirea noastră, cam grăbită întru generalizare, stă tocmai dezamăgirea și durerea unor eforturi făcute în zadar; că hedonismul nu este formularea unei realități care stă la baza vieții grecești; nu e răsfrîngerea teoretică a unei stări de fapt; ci, mai degrabă, *tocmai dimpotrivă*, expresiunea unei dorințe, crescută și împluternicită de golul rece al durerii. Dincolo de sfîrșitul temut al bucuriei atît de stăruior dorit, stă prăpăstios deschisă *moira*.

Cinismul grec, cu toate formele lui, este o sfidare, dar nu o înfrîngere a suferinței; o încercare mai mult retorică, fără adîncime sufletească; o atitudine care își găsește răsplata mai adesea în admirația superficială și neînțelegătoare a mulțimii decît în adevărata liniște sufletească a înțeleptului, care, înainte de orice, este echilibru. Cinicul este un orgolios și de aceea un singularizat între semenii lui. Punctul lui de reazem e în afară; dar nu într-un absolut transcendent, ci în respectul temător al celorlalți. Formula lui de viață nu are

valoare circulatorie; nu trebuie să aibă, pentru că satisfacția lui stă tocmai în prestigiu, și nu poate da prestigiu decât tocmai ceea ce nu se poate realiza de toți oamenii. Este prea puțin ca cucerire pozitivă în problematica bucuriei, nu? Prea puțin și prea... epidermic.

Însăși vestita *ataraxia* a lui Epicur, care este una din consecințele istorice ale cinismului — cealaltă consecință este îndemnul la sinucidere, practicat de întunecatul Hegesias — înseamnă, față de pretențiunea permanentă a hedonismului — de a-ți procura, anume, un maximum de plăceri — un jalnic faliment. Căci, nici înțelepciunea aceasta epicureică nu este o atitudine pozitivă, de afirmare a individualității, ci trecerea într-o defensivă fricoasă în fața realității recunoscute a durerii, care cel mult ar putea fi neutralizată. Dincolo de anesteziantul epicureic, nu mai e nimic.

Și tot așa cu diversele variante ale doctrinei stoice. Care pînă la urma urmelor nu duc decât la o mutilare a vieții noastre afective, prin reducerea voită a facultăților de cunoaștere.

Ce deosebit este tabloul acesta, așa de întunecat și deznădăjduit, de bucuria vecinică și izbăvitoare pe care ne-o închipuim domnind perpetuu sub cerul albastru al Eladei. Din el se răsfrînge desigur altceva; și anume: convingerea că ceea ce vechii greci urmăreau mai stăruitor — izgonirea durerii din omenire — era o imposibilitate de fapt; că suferința se strecoară pretutindeni acolo unde *nevoia* fericirii se face simțită; iar dumnezeiasca bucurie împăciuitoare este cu atît mai greu de cucerit, cu cît mai însetat și mai stăruitor alergi după dînsa...

Se poate vorbi așadar, după aceste scurte indicațiuni, de un faliment al metafizicii antice. Terapeutica greco-indiană a dat greș; nihilism de o parte, resemnare de alta. Ambele altoite pe voința stăruitoare, dar neputincioasă, de a nega durerea. Creștinismul lichidează idealurile lumii antice; între altele, și prin aceea că recunoaște nu numai existența de fapt a suferinței, dar — atitudine fundamental nouă — și *drepturile* ei de existență.

Nietzsche a crezut că poate arunca suprema insultă creștinismului, considerîndu-l drept o morală a sclavilor. E o eroare; chiar

dacă ea vine de la un om de netăgăduit geniu. Mai întâi, creștinismul nu este o morală; el depășește cu mult limitele unor asemenea preocupări. Chiar dezbrăcat de esența lui adînc religioasă, le depășește, încadrînd toată existența într-o interpretare metafizică. Nietzsche nu avea de unde să știe: într-o familie de pastori protestanți, tradiția metafizică a creștinismului trebuia să fie de mult pierdută.

În al doilea rînd, de sclavi nu poate fi vorba atunci cînd se cumpănește structura intimă a *Evangheliei*; căci recunoașterea drepturilor la existență a durerii nu duce la luptă împotriva ei, e drept; dar nu duce nici la resemnare.

Știm de unde vine această falsă apreciere. Nietzsche era prea adînc îndrăgostit de idealurile lumii antice și de imaginea unei forțe în continuă acțiune, pentru ca să-și poată însuși noua perspectivă care singură face cu putință înțelegerea creștinismului. Om de geniu, desigur — dar... filolog clasic; și cu atît mai ancorat în antichitatea elină și mai legat de idealurile ei, cu cît era mai de geniu.

Nu există, nici din punct de vedere istoric, punți de legătură între lumea creștină și cea greco-indiană. Asemănările sînt superficiale și valabile numai pentru incompetenți. Stoicismul — formă premergătoare *Evangheliei*? În nici un fel. De la Zenon la Hristos sînt deosebiri fundamentale nu numai de natură și de inspirație, dar și de atitudine. Stoicismul acordă un caracter negativ bucuriei și caută să o provoace înlăturînd durerea. Creștinismul primește durerea ca o realitate, dar nu o neagă, ci o *valorifică*.

De la răstignire, lumea știe că nu durerea sau bucuria ca atare sînt hotărîtoare pentru suferința sau fericirea noastră; ci atitudinea pe care personalitatea noastră spirituală o păstrează în fața lor. Astfel, durerea însăși poate deveni izvor de nesfîrșită bucurie, dacă ea îndeplinește un rost și își capătă un sens în încordarea noastră înspre mîntuire.

Această înaltă semnificație morală a durerii creștinismul a găsit-o; ea stă în acțiunea purificatoare asupra sufletului. Askeză. Suferința nu poate fi pedeapsă trimisă nouă de Dumnezeu întru

ispășirea păcatelor; ci, tovarăș iubit și fericitor, prin care sufletele noastre se desprind de contingențele concretului, înălțându-se în sferile fericite ale libertății adevărate — focul în care ele se lămuresc, binecuvântarea unui Dumnezeu îndurător care nu ne poate lăsa pradă năclăielii. Creștinismul este dezlegarea dumnezeiască a problemei lui Iov, pe care lumea antică nu o putea primi decât cu revoltă legitimă, dar împotriva căreia nu era în stare să întreprindă nimic...

Hristos a fost spânzurat pe lemn; și a suferit; omenește; dar nu atât pentru ca suferința lui să ne mîntuiască; ci pentru ca prin pilda lui să ne învețe a ne mîntui. Hristos a fost răstignit — și a înviat. *Cu moartea pre moarte călcînd* — prin suferința lui înfrîngînd suferința.

Pilda este lămurită. Durerea e drumul mîntuirii, calea pe care ne putem cîștiga pe noi înșine; minunile sînt la îndemîna oricui; numai să știi a te înțelege și a cere de la tine.

Mișcarea lumilor nu s-a săvîrșit încă. Legea nouă e legea iubirii și a suferinței; dar ea nu e decât un drum. Cuvîntul *Apocalipsei*... stă încă neîmplinit; deci cată a pătrunde înțelesurile Crucii și pregătește-te întru marea înnoire care va să vină.

[1927]

NOTĂ INTRODUCTIVĂ ASUPRA RAȚIUNII PRACTICE

Socotesc cam la zece numărul oamenilor trăitori azi în țara noastră care să fi cetit în întregime și cu atenția cuvenită toate cele trei *Critici* ale lui Kant. Faptul este caracteristic. Căci el nu se explică prin sărăcia lecturilor noastre, ci prin calitatea și orientarea lor. În adevăr se cetește la noi mai mult decât e obișnuit a se crede. Și nu numai beletristică, ci lucrări de gândire științifică. Viața noastră publică, așa de lipsită de gând și de spiritualitate, nu ne poate da nici măcar pe departe o idee de lecturile pe care le folosește cel puțin o categorie din societatea românească. Dar această împrejurare ne pune pe urmele adevăratei calități a acestor lecturi.

Folosul așa de redus pe care ambianța spirituală de la noi îl trage de pe urma lecturilor noastre — cantitativ, după cum am spus, totuși suficiente — nu se explică decât într-un singur fel: prin lipsa de rod a lecturilor. Dar lipsa aceasta de rod însăși își are pricinile ei precise; care e bine să fie o dată lămurite — fie și numai în chip sumar.

După impresia mea, repetat verificată, ceea ce caracterizează pe lectorul român este atitudinea lui în fața cărții. Cartea este pentru el un obiect care îi rămâne întotdeauna exterior și care în cel mai bun caz e un fel de depozit: depozit de idei. Iar ideile acestea sînt la rîndul lor iarăși obiecte; obiecte individualizate, cu o istorie și o viață a lor desfășurîndu-se întotdeauna *în afara* lectorului însuși. S-a vorbit uneori de aparatul de citate care întovărășește anumite studii, ca de o falsă erudiție sau de un balast inutil: El își are totuși explicația lui: în corectitudinea cercetătorului; care corectitudine izvorăște din aceeași exterioritate a ideii față de cetitor. Studiosul veacului al XX-lea trebuie să indice izvorul, pentru simplul motiv că el simte că ideea nu e a lui.

Faptul nu e chiar așa de mărunț. El ține oarecum de ideea de proprietate, care stăpînește structura spirituală burgheză, după care nimeni nu-și poate însuși un lucru aparținând altuia, fără prealabilă despăgubire. Principiu care poate fi valabil în materie de bunuri materiale, poate, dar care în domeniul ideilor e categoric fals. Căci dacă e adevărat că dreptul tău de stăpînire asupra unui lucru izvorăște numai din puțința ta de a-l face să rodească, apoi este evident că o idee, oriunde s-ar fi născut ea, devine a mea dacă sînt în stare să o asimilez în așa măsură încît să rodească în mine.

Din nefericire, cetitorul român, și în genere cetitorul contemporan de altfel, nu împărtășește acest fel de a vedea. El se plimbă în domeniul ideilor ca într-un univers de sine stătător, cu existențe individualizate, purtîndu-și fiecare originea și actul de apartenență. Așa fiind, preocuparea lui nu este în primul rînd asimilatorie, ci *de înregistrare*. Acesta e procesul care stă la baza eforturilor noastre de astăzi spre cultură: noi nu căutăm în cărți *hrană* pentru spiritul nostru, ci *cunoștințe*. Numărul de abia zece, pe care îl dădeam pentru cetitorii lui Kant, nu însemnează lipsă de interes pentru Kant; căci dacă nu sînt decît cel mult zece lectori pentru cele trei *Critici*, apoi se poate afirma, cu mai multă siguranță chiar, că sînt cel puțin *cîteva mii* de români astăzi care să fi cetit un studiu *despre* Kant. Interesul există deci, el e însă fals orientat: înspre cunoștințe, nu înspre gîndire.

Această falsă orientare însă face, după impresia mea, ca nașterea noii noastre culturi să fie așa de penibilă. Căci cunoștințele nu sînt prin ele însele *valori*, ci numai *obiecte*. Poate să fiu subiectiv și, ca atare să mă înșel, convingerea mea e însă că cetirea atentă și receptiv-critică a unui text filosofic substanțial contribuie incomparabil mai mult la mărirea puțințelor de filosofare ale unui ins decît trei ani de orientare filosofică prin studii *despre* filosofi și probleme filosofice. De aci și predilecția mea pentru cursul viu, personal, în care vorbitorul luptă cu ideea, îi pipăie contururile și încearcă sub ochii ascultătorilor să o definească față de cursul expositiv; chiar dacă cel din urmă ar fi de o impresionantă desăvîrșire formală.

Părerile acestea s-ar putea să fie paradoxale. Ele nu sînt însă

izolate. Necesitatea mergerii la text, ca la un izvor de gîndire, a început să se facă la noi simțită mai de mult. Prima dovadă, încercarea începută de Pârvan și prof. Gusti prin colecția de texte filosofice a Culturii Naționale. A doua dovadă, continuarea acestui efort de către prof. Rădulescu-Motru în Editura Societății Române de Filosofie.

Lucrarea d-lor Amzăr și Vișan, care urmează, se încadrează și ea în această necesitate generală de întoarcere înspre izvor. Considerațiile de mai sus fac, deci, inutilă orice încercare de a mai insista asupra oportunității și folosului efortului lor.

(1) Întreprinderea foștilor mei studenți mai este însemnată însă și dintr-un alt punct de vedere. Din Kant, ei înțeleg să dea publicului românesc *Critica rațiunii practice*. Contribuind prin aceasta în chip direct la rectificarea imaginii sub care acest gînditor circulă în cultura noastră. În adevăr: Kant este cunoscut la noi mai ales pe latura lui tehnic-filosofică; mai ales, adică aproape exclusiv. Kant, pentru omul de cultură mijlocie, înseamnă *Critica rațiunii pure*; și mai puțin încă: *Estetica transcendențială*. Filosoful Kant, gînditorul frămîntat sau preocupat cel puțin de marile probleme ale *omului*, în care insul se măsoară cu existența, acela nu există.

Explicațiile sînt multiple. Mai întîi, substanțial, Kant înseamnă prea puțin pentru noi, Epoca noastră e foarte ciudată. Noi suferim, metafizic, sub o dezaxare a ființei intime și cerem, de aceea, în orice răfuială metafizică un accent tragic. Accentul acesta însă lipsește categoric din personalitatea cugetătoare a lui Kant, deși *filosofia* lui nu e pe alocurea lipsită de sublim. Metafizicește, Kant este și rămîne un înțelept. Iar „înțelepciunea“ a fost întotdeauna „calea de mijloc“. Asceză, desigur, într-un fel; dar o asceză cu măsură: un dispreț măsurat pentru bunurile lumii, o prețuire accentuată, dar cu un netăgăduit fond de comoditate, chiar dacă spirituală, pentru meditație. Zadarnic a băut cucută Socrate pentru credințele lui; el nu izbutește să fie un erou, adică un personaj tragic. Ca și la Kant, ultima poziție a lui e virtutea; iar virtutea închide întotdeauna un coeficient de tainică, intimă plăcere egoistă, care, chiar dacă suportă moartea, nu are în această moarte nimic din *jertfa resemnată*

a marilor tragedii metafizice. Judecat și condamnat de apocalipsă — „și îi voi scuipa pre ei din gura mea, pentru că au fost căldicei“ — Kant nu poate spune prea mult, desigur, frământării noastre netăgăduit apocaliptice. Dar, evident, asta se întâmplă din pricina marii deschizături dintre problematica noastră metafizică și cea a epocii lui Kant, nicidecum din pricina lipsei unei asemenea preocupări la autorul celor trei *Critici*.

O a doua explicație aș vedea-o în faptul că filosoful de la Königsberg era și profesor. Profesorii nu au inspirat niciodată prea multă simpatie și încredere ca filosofi. De altfel, pînă la Kant, nici nu se prea văd profesori de filosofie care să fie în același timp și gînditori puternici și originali. Neîncrederea aceasta e, mai ales însă în ceea ce privește pe profesorii germani, și altfel îndreptățită: oricît de mare ar fi, principial, libertatea de gîndire în universitățile germane, există totuși la profesori un fel de reținere, care face ca aceștia să nu-și spună niciodată *tot* gîndul. A fi profesor însemnează deci, pentru public, a gîndi cu reticențe. Nu este însă cazul lui Kant. Acesta nu s-a înfățișat niciodată ca filosof de catedră. Catedra era o meserie din care trăia. Preocupările lui filosofice erau însă o activitate cu totul separată. Așa de separată încît s-ar putea spune că nici una din ideile cărților lui nu a format obiectul prelegerilor pe care le ținea. Kant însuși, de altfel, ținea să tragă o linie de demarcație precisă între activitatea lui didactică și cea de cercetător; fapt de care s-a și prevalat în cunoscutul lui conflict cu Wöllner, ministrul lui Friedrich Wilhelm al II-lea, scriind că el nu face prelegeri decît după manuale, care sînt doară aprobate.

O a treia explicație, în sfîrșit, a acestei imagini cu totul deficiente a lui Kant trebuie căutată în momentul reactualizării lui. Este cunoscut că după o mare *vogue*, care mergea așa de departe încît *Critica rațiunii pure* se găsea pînă și pe masa de *toiletă* din apartamentele intime ale doamnelor vremii, Kant a dispărut cu totul din circulație, pentru a nu reapare decît în a doua jumătate a veacului al XIX-lea. În acest moment însă, vîna metafizică a omenirii în genere era așa de slabă, încît filosofia, care ajunsese așa de jos încît trebuia să-și scuze existența, nu mai îndrăzneă să apară decît în cortegiul științei, așa de atotputernică pe acea vreme, și anume, numai în funcțiunea subalternă de a analiza instrumentul de cunoaștere al-

acesteia. Kant, în cadrul unor preocupări gnoseologice însă, nu însemnează decît *Critica raţiunii pure*. Nimic mai natural, deci, decît ca renaşterea kantiană să nu se raporteze decît la epistemologia lui. Ceea ce explică şi exagerările: pînă la 1908, la noi, Maiorescu mai că nu a trecut, în prelegerile lui asupra lui Kant, dincolo de *Estetica transcendenţală*.

Aşadar, aci, în asemenea împrejurări, oarecum exterioare operei înseşi, trebuie căutată explicaţia pentru falsa imagine pe care o avem noi, în mod curent, despre Kant. Explicaţia, dar nu şi justificarea. Căci imaginea aceasta justificată nu e.

Kant a fost, ca toţi marii cugetători de altfel, preocupat în primul rînd de marile probleme ale *omului*. Prin urmare, nu filosof „de meserie“, agăţat de cine ştie ce chestiuni tehnice, fie ele cît de cuprinzătoare; ci *om*, stînd critic în faţa existenţei şi căutîndu-şi locul de împăcare cu sine însuşi. Poate că începuturile carierei lui să fi fost altele. El însuşi vorbeşte o dată de interesul strict teoretic pe care întru început îl purta cercetărilor; de mîndria care se ridica în el faţă de această acţiune de „a cerceta“ şi „a şti“; de dispreţul lui pentru plebea care nimic nu ştie. Dar tot el mărturiseşte umil, cum cu vremea a învăţat — de la Rousseau anume — să preţuiască pe om că om şi să-l cîntească. Iar pe această preţuire au prins rădăcini în el largile preocupări metafizice.

Chestiunea e, de altfel, cunoscută. Numai că necesitează anumite precizări. Se fundează, îndeobşte, afirmaţia unor preocupări metafizice în activitatea cugetătoare a lui Kant pe doctrina „primatului raţiunii practice“. Asta e foarte just; numai că nu e deloc clar ce însemnează acest primat al raţiunii practice. Comentatorii sînt aproape unanimi în a opune raţiunea practică, valabilă în domeniul acţiunii, raţiunii speculative, valabilă în domeniul cunoaşterii teoretice. Opunerea sau cel puţin deosebirea este perfect îndreptăţită. Poate fi ea însă interpretată în sensul unei ierarhizări din care să iasă primatul raţiunii practice? Căci primat asta însemnează: ierarhizare. Comentatorii cred că da. Căci, zic ei, atunci cînd Kant face să se oprească eforturile raţiunii speculative la hotarul sferei practice, asta nu e numai o limitare negativă a eforturilor

noastre teoretice, ci — mai mult — o declarație pozitivă *de suveranitate* a rațiunii practice. Putințele noastre de cunoaștere teoretică fiind incapabile să prindă atât conținutul ideal, cât și întâmplările reale dinăuntrul sferei moralității.

Dacă am rezumat complet și exact acest raționament — și credem că am făcut-o —, apoi e sigur că el nu poate lămuri chestiunea primatului rațiunii practice. Din el reiese că există două domenii de existență deosebite: cel al experienței sensibile și cel al acțiunii practice; și că fiecare din aceste domenii își are oarecum instrumentele lui: de o parte, rațiunea speculativă, de alta, rațiunea practică. De o ierarhizare a acestora nu poate fi însă vorba; căci, dacă rațiunea speculativă e inoperantă în domeniul acțiunii practice, apoi tot atât de inoperantă e rațiunea practică în domeniul cauzalității.

Dacă, eventual, o asemenea ierarhizare s-ar putea face, ea nu ar fi posibilă, socotesc eu, decît pe calea ocolită a cauzalității finale și eficiente, operație însă foarte complicată, și dubioasă ca rezultate pozitive. Impresia mea e însă că o asemenea ierarhizare nu se poate face și dintr-un alt motiv: anume, pentru că ar contrazice spiritul general al filosofiei lui Kant. Cred că nu mă înșel amintindu-mi că am cetit o dată, undeva, în Kant, o frază care m-a izbit prin asemănarea ei cu o afirmație din *Regulae ad directionem ingenii* a lui Descartes; ca și în Descartes, se spunea acolo că rațiunea omenească una e; și se adăuga: care se manifestă o dată ca gîndire teoretică și altă dată ca acțiune practică. Cele două feluri de rațiune nefiind, deci, decît două manifestări ale unei aceleiași rațiuni care există în noi, este clar că de o ierarhizare a lor nu poate fi vorba. „Primatul rațiunii practice“ trebuie, ca atare, să aibă un alt interes.

Și el nu trebuie căutat așa departe. Dacă primatul presupune o ierarhizare — și noi altă posibilitate nu vedem —, atunci ierarhizarea aceasta trebuie căutată în *problematica* diverselor domenii de existență omenești. Există un domeniu al acțiunii practice, un domeniu al cercetării științifice, după cum există un domeniu al telurilor. Fiecare din ele își are problemele ei proprii și speciale. *Problemele* acestea se pot ierarhiza, după însemnătatea lor. Iar însemnătatea aceasta se măsoară după un criteriu. Care?

Toate problemele acestea țin de filosofie. Dacă filosofia este o

activitate omenească unitară, urmărind un țel, apoi desigur că țelul acesta al filosofiei trebuie să fie și criteriul de ierarhizare al problemelor filosofice. Întrebarea e: formează, pentru Kant, filosofia o asemenea activitate și cu ce țel?

Pentru răspuns, iată trei citate chiar din Kant:

Ce este filosofia? — *Weisheitslehre, [...] in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden, bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei;*¹

sau:

*was nützt Philosophie, wenn sie nicht die Mittel des Unterrichts des Menschen auf ihr wahres Bestes lenkt;*²

și:

*Die grösste Angelegenheit des Menschen ist, zu wissen, wie er seine Stellung in der Schöpfung gehörig erfüllen und recht verstehe, was man sein muss, um Mensch zu sein.*³

Dacă însă acestea sînt rosturile filosofiei, atunci este evident că ierarhizarea problemelor ei se face pornind de la semnificația și nevoile moral-metafizice ale omului și, în acest caz, primatul nu poate reveni decît rațiunii practice. Rezultă însă din expunerea noastră că nu primatul rațiunii practice dovedește existența preocupărilor metafizice la Kant; ci, dimpotrivă, existența acestor preocupări determină primatul rațiunii practice.

Iar cît despre existența acestor preocupări înseși, ea e, după citatele noastre, un *fapt*. Căre nu mai are nevoie de demonstrație.

Dar mai rezultă din cele de mai sus că problematica rațiunii practice, nefiind de sine stătătoare, nu se poate înțelege decît în cadrul ei firesc: „rosturile omului în creațiune“. Care este, deci, după Kant, *problematica omului* — iată ce rămîne să cercetăm.

(2) Chiar punerea în problemă delimitează calitativ domeniul acestor preocupări. Căci Kant, care socotea ca un nonsens întrebarea: ce însușiri *trebuie* să aibă un cerc, consideră problema omului ca esențial deosebită atunci cînd se întreabă: cum *trebuie* să fii, ca să fii om?

Toate considerațiile antropologice ale lui Kant pleacă de la o idee oarecum preconcepută: că omul ocupă în univers o pozițiune deosebită, și anume proeminentă. Cercetările lui vor urmări, deci, să stabilească în ce constă această poziție, căutînd să o deducă din elementele constitutive ale omului, prin care acesta se diferențiază de restul existenței.

Să încercăm, pentru început, a delimita aceste caractere diferențiale. Este sigur, pe de o parte, că omul nu e una din existențele lumii sensibile; și anume, un animal, la fel, sub anumite raporturi, cu toate celelalte animale. Gnoseologic vorbind, un fenomen deci — el se deosebește totuși, pe de altă parte, de celelalte existențe fenomenale. Prin ce? Prin aceea că, întocmai ca *le roseau pensant* a lui Pascal, omul poate lua cunoștință de existența lui. O cunoștință care coboară așa de adînc în esența lui însuși încît — prin a percepția pură, un fel de intuiție intelectuală lăuntrică — ia contact cu ceea ce ar constitui lucrul în sine al ființei proprii. Astfel se descoperă omul în posesiunea unor anumite funcțiuni lăuntrice (forme, funcțiuni, activități pure), funcțiunile pure ale intelectului și rațiunii. Pe care el, deci, le are, pe cînd celelalte animale — nu. Rațiunea lucrează însă în concepte și reguli pe care și le „face“ oarecum singură. De unde urmează că omul gîndește după principii. Cum însă această facultate e proprie omului ca *întreg*, ea nu domină numai activitatea lui teoretică, ci și pe cea practică; ceea ce ar însemna că omul nu numai că gîndește, dar și lucrează după principii. Cu alte cuvinte: rațiunea dînd omului puțința să-și depășească sensibilitatea și să formuleze idei asupra a ceea ce e de folos întregii lui ființe, idei după care el își regulează activitatea, ne e îngăduit a spune că între toate ființele de pe pămînt, omul e singura vietate care posedă *facultatea de a-și fixa singură țeluri*. Iată, deci, unde stă deosebirea dintre om și animal.

Deosebire. Dar și superioritate? Asta, depinde. Căci dacă rațiunea ar fi dată omului ca să-i slujească în anumite împrejurări care la animal sînt slujite de instinct, atunci omul ar fi numai mai bine înzestrat decît animalul, nu însă și esențial superior acestuia. Așa ar fi, de pildă, dacă omul ar întrebuița rațiunea la asigurarea unei bunăstări, unei fericiri personale, scop pe care, instinctiv, îl urmăresc și animalele. Nu aceasta e însă funcțiunea rațiunii. Căci,

pe de o parte, ea nu ar putea asigura fericirea omului decît dacă ar fi atotștiutoare — ceea ce nu e cazul —, iar pe de alta, omul nu poate fi fericit, dat fiind că el — prin natura lui — nu se socotește niciodată definitiv satisfăcut. Ce rost are, atunci, prezența rațiunii? După Kant, unul singur: să zămislească, oarecum, fără nici un fel de intenție, numai pentru sine, o *voință bună*. O voință a cărei valoare nu se măsoară pe succes, ci pe intenție, ale cărei resorturi și cadre nu sînt materiale, ci formale —, o voință al cărei principiu de acțiune poate deveni lege generală. Dacă e deci vorba a se căuta în ce constă superioritatea omului asupra animalului, atunci această superioritate nu poate consta decît în prezența voinței bune.

Se pune întrebarea însă: în ce condiții poate exista o asemenea voință ca îndreptar pentru acțiunile omenești? La care Kant răspunde indicînd două elemente hotărîtoare: omul să cunoască legea morală — principiul acestei voințe bune —, căruia să i se simtă subordonat; și omul să aibă puțința de a i se supune voluntar.

Dacă omul cunoaște legea morală? Căci legea aceasta, principiu formal și în același timp funcțiune a rațiunii practice, există de totdeauna în orice ființă înzestrată cu rațiune practică. Iar bunul-simț ne spune că orice om îi aude, în el, glasul. Desigur, nu avem de-a face cu o lege necesară, naturală. Dacă omul ar fi numai rațional, legea morală ar fi o funcțiune a rațiunii pure; acțiunile lui ar fi determinate în chip absolut și toți oamenii ar fi... sfinți! Cum însă omul e și altceva decît o ființă rațională, legea morală nu ia stringența unei legi naturale, ci numai pe aceea a unui imperativ; a unui imperativ categoric însă, dat fiind că scopurile după care se regulează acțiunile omenești nu sînt empirice, ci raționale. Mai mult decît atît însă: legea morală nu ne e cunoscută numai ca o idee; ea e și un fel de senzație lăuntrică — altceva decît un simțămînt provocat din afară; un fel de respect, de considerație pentru această lege, din care considerație decurge și datoria de a o respecta. Iată deci: legea morală, care nu poate fi dovedită și nici dedusă din experiență, *există* — și anume prin ea însăși —, iar conștiința ei este un *fapt*; „singurul fapt al rațiunii pure“.

Așa fiind, omul *cunoaște* legea și *știe* că trebuie să i se supună. Dar *poate* să o facă? Pentru asta se cer împlinite două condițiuni: ca omul să fie în stare să se supună în genere unei astfel de legi și să

aibă posibilitatea de a stabili în fiecare caz dat cum trebuie să se comporte. Această a doua condiție e ușor de împlinit; căci dacă e greu să știi ce îți e ție, personal, de folos, apoi e dimpotrivă foarte ușor să-ți dai seama de ceea ce e datoria ta; și anume, e de-ajuns să te întrebi: dacă acțiunea ta s-ar întâmpla nu în virtutea voinței tale, ci ca o lege a naturii, tu însuși făcând parte din natură, ți-ar conveni să se întâmple? Și tot așa de realizabilă e prima condiție; căci de îndată ce legea morală e un fapt pe care îl constatăm ca existând în noi, e de la sine înțeles că omul este — trebuie să fie — astfel făcut, încât să aibă în el și puțința de a fi virtuos, puțința de a lupta împotriva a tot ceea ce contrazice această lege.

Iată dară: există în om o „voință bună“ realizabilă — ca element și de diferențiere și de ierarhizare a omului în lumea naturii. Omul e deosebit și superior față de celelalte animale, pentru că el are puțința de a acționa după legi morale. Posibilitatea aceasta, facultatea aceasta a unei acțiuni morale, definește pe om însă nu numai prin exclusiune — diferențiindu-l de ceea ce e în jurul lui —, ci și substanțial oarecum, îngăduind descoperirea unor calități lui intrinsece. Prima calitate specifică a omului, care se deduce din facultatea acțiunii morale, este cea de ființă *liberă*. Problema libertății e, desigur, destul de complicată. Căci, dacă acțiunile omenești se întâmplă în lumea sensibilă, ele stau sub legea cauzalității, care prin caracterul ei necesar exclude libertatea. Vrem, pentru a evita cauzalitatea, să urmărim aceste acțiuni în lumea inteligibilă? Asta ar fi o metodă. Numai că, în lumea inteligibilă nu se întâmplă nimic; „întâmplarea“, evenimentul ținând, precum se știe, de timp, spațiu și cauzalitate. Cum e dară? Să observăm, mai întâi, că libertatea, în sensul pozitiv (care e „un concept practic“), nu înseamnă puțința de acțiune fără regulă, ci acțiune cu lege proprie. Așa fiind, libertatea nu trebuie căutată în înșiruirea evenimentelor, ci în felul de comportare a subiectului de la care pleacă acțiunea; și anume, a subiectului nu considerat ca fenomen, ci ca lucru în sine. Așa pusă chestiunea libertății, ea se rezolvă relativ ușor: are omul o lege a lui proprie? Desigur; e legea morală; care există ca un fapt, de care sîntem conștienți. Legea aceasta îi e impusă omului sau omul și-o dă singur în chip liber? De bună seamă, și-o dă singur; căci ea nu e o lege naturală, ci, după cum văzurăm, numai un imperativ; cu alte cuvinte,

proba că legea morală e dată omului de el însuși, că, altfel vorbind, omul e liber, stă în faptul că omul poate și să greșească. Iată, deci, problema libertății rezolvată. Libertate înseamnă autonomie, iar omul e liber, pentru că e autonom; și este autonom pentru că are în el legea morală, care nu e o lege propriu-zisă, ci numai un imperativ; chiar dacă categoric. Omul — ființă liberă — mai înseamnă însă ceva: înseamnă că omul nu e numai un animal cu rațiune tocmai pentru ca animalul din el să fie mai bine slujit, ci că el însuși e *un început*, un centru de iradiație, izvor de acțiune (*selbstwirckende Ursache*) în lumea experienței — *ființă morală* responsabilă de acțiunile ei.

Din această calitate de ființă morală, ființă liberă, a omului se poate deduce însă și o alta, tot atât de esențială pentru definirea lui. În adevăr: ca ființă omul face parte din lumea realității sensibile; ca ființă morală, liberă, ca voință pură, el se poate considera și trebuie să se considere ca fiind un element al lumii inteligibile. Cum însă în această lume inteligibilă el nu există decît ca voință pură, urmează că numai realitatea voinței pure ne poate lămuri asupra a ceea ce ar putea fi lucrul în sine. Din această voință pură nu pleacă însă decît o lege: legea morală. Să încercăm oare a deschide lumea lucrului în sine prin cheia legii morale? Nu vedem cum. Dar dacă legea morală nu ne poate deschide această poartă, noi avem totuși acces în lumea inteligibilă; analizînd anume *natura* voinței în genere. Și iată cum.

Ce înseamnă a voi? A voi pur și simplu, nu înseamnă nimic. O *stare* de voință pură, în sine, nu există. A voi înseamnă a voi *ceva*. Iar acest *ceva* e, precum ușor se înțelege, singurul punct de contact al cunoștinței noastre cu lumea inteligibilă. Ce este, deci, acest *ceva*? E clar: un scop. De unde urmează că *lumea inteligibilă este lumea scopurilor*. Foarte bine. Numai că, cu aceasta, nu sîntem încă prea lămurii. Căci ce sînt aceste scopuri? Scopurile și le pune omul, ca ființă morală. Dacă și le pune în această calitate a lui, atunci ele nu pot fi relative, ci absolute.*Absolute, adică necondiționate. Dar dacă nu condiționate, atunci ele nu pot fi *ceva* pozitiv, ci trebuie înțelese numai ca o îngrădire negativă. Iar dacă e să căutăm acestei definiri negative un sens, nu putem descoperi decît cel mult unul, că tot ce există față de și în afară de om nu poate fi, pentru acțiunea lui, decît mijloc.

Omul, deci, ca ființă liberă, autonomă, este scop absolut; și trebuie considerat ca atare *chiar și de Dumnezeu*. Ca scop însă, omul trebuie să aibă o valoare. Valoarea se măsoară, într-un fel, pe preț; atunci cînd i se poate stabili un echivalent. Valoarea omului nu se măsoară însă; ea e pur și simplu demnitate. E de-ajuns, ca atare, să stai sub semnul legii morale, să fii om care să-ți fi împlinit datoria — ca să ai demnitate, adică *egal* cu oricare alt om. Căci dacă omul e scop absolut, acțiunea unui ins față de altul nu poate fi îngăduită decît în măsura în care nu păgubește pe *om*. Toți sîntem egali, pentru că toți sîntem oameni (între atît între cît sîntem oameni); pentru că în nici un fel nu se poate deduce din natura omului — pentru unul dreptul de a porunci, pentru altul dreptul de a asculta.

Prin urmare: ce e omul? O ființă deosebită de orice animal, stînd deasupra oricărui animal; prin aceea că e o ființă *liberă, egală* cu oricare altă ființă liberă.

Asta e omul. Dar rosturile lui?

Omul este, precum văzurăm, un scop. Cum el există însă în natură, și cum natura nu poate fi decît un sistem teleologic, omul devine scopul final al naturii. Se înțelege însă că nu poate fi vorba decît de om — ființa morală, el singur avînd scopul existenței sale în el însuși. Omul însă ca ființă morală e voință pură și deci centru dinamic, de acțiune; și, ca atare, el însuși trebuie să dea scopuri acțiunii sale. Care sînt; sau ce fel sînt aceste scopuri? Ca ființă a lumii sensibile, el își face scopuri din toate obiectele dorințelor sale. Dar aceste scopuri suferă două operațiuni: de o parte, tendința spre unitate a omului unifică toate aceste scopuri în unul singur: fericirea; pe de altă parte, nevoia de a nu subzista decît ca ființă liberă, morală selectează din toate aceste scopuri numai pe cele care se încadrează în legea morală. Rezultatul acestei duble operațiuni este binele, cu obiectul lui, bunul suprem. Bunul suprem e astfel un obiect impus omului de rațiunea practică, închizînd în el două elemente: unul formal, condițiunile formale ale tuturor scopurilor, așa cum *trebuie* să le avem, să fie ele (moralitatea-virtutea), altul material, ceea ce în fiecare scop pe care ni-l punem corespunde acelor condiții formale (fericirea). Așa fiind, legea morală nu exclude fericirea; nu o exclude cu atît mai mult cu cît ea, putînd fi și iubită de om (legea morală e numai respectată!), fericirea e necesară la alegerea scopurilor noastre; dar dacă nu o exclude, totuși o încercuiește; căci fericirea

nu e ceea ce dorim noi, ci ceea ce dorim ca consecință a moralității; sau, cum s-ar spune altfel, obiectul acțiunii noastre nu e fericirea — *sondern die Würdigkeit glücklich zu sein*⁴.

În bunul suprem virtutea și fericirea se împreunează — virtutea fiind condiția obiectivă a fericirii. Așa înțelese lucrurile, bunul suprem se hipostaziaază într-un fel de existență absolută. El nu mai poate fi scopul final al fiecăruia dintre noi, al unuia din noi, ci scopul final al *o m u l u i* în genere — *das höchste Weltbeste*⁵. Căci impus mie de legea morală, acest bun suprem ia proporțiile unui imperativ categoric al rațiunii practice în genere, care îmi impune ca acțiunile mele să concorde cu scopul final al întregii existențe. De unde urmează că bunul suprem nu e și nu poate fi un obiect al meu, eu ca ființă morală nestînd față de el decît sub semnul unei datorii: să contribuiesc la realizarea lui.

Așadar:

Ce e omul?

O ființă liberă.

Care sînt rosturile lui?

Să realizeze supremul bine al lumii.

(3) O teorie filosofică nu are valoare și, deci, nici nu poate fi judecată și înțeleasă decît în cadrul unui sistem. Căci gîndirea în sistem, tinzînd deci la o imagine totală a realității, constituie însăși esența filosofiei, căreia îi verifică și caracterul ei subiectiv, și tonalitatea ei de absolut. Preocupați să înțelegem cetitorului înțelegerea cît mai desăvîrșită a *Criticii rațiunii practice*, nu sîntem, prin urmare, interesați la citimea de adevăr pe care o cuprinde antropologia kantiană rezumată de noi în cele de mai sus, ci numai la exactitatea cu care vom fi izbutit să fixăm cadrul general în care se înscrie problema rațiunii practice. Asta și explică de ce, în expunerea noastră, nu am subliniat — așa cum bucuros ar fi făcut-o un antikan-tian — golurile acestei sinteze antropologice, dar nici nu am acoperit, explicîndu-le, aceste goluri, așa cum dator s-ar fi simțit să o facă orice kantian care ține la numele său (căci sînt și de aceștia).

Cetitorul atent al textului care urmează în traducere va des-

coperi singur punctul în care problema rațiunii practice se înșurubează în metafizica criticistă. Ne revine nouă totuși să scoatem în evidență citeva din momentele moralei kantiene, care decurg cu necesitate din sistemul respectiv, stabilind astfel ce anume e *obligat* în soluționarea problemelor rațiunii practice.

Considerațiile kantiene în legătură cu problema morală sînt dominate în chip statornic de o atitudine preconcepută. Autorul lor nu pleacă, simplu, de la o anumită realitate, pe care să încerce a o surprinde în liniile ei esențiale și a o formula; ci, dimpotrivă, își pune din capul locului o întrebare de natură a fixa nu numai cadrul, dar și criteriul de selecționare a datelor judecății sale. El nu se întreabă, pur și simplu, ce e moralitatea, care e legea morală, ci cum trebuie să fie, ce condiții trebuie să împlinească legea morală pentru ca să poată fi acceptată ca atare. Dacă această atitudine metodică e îndreptățită sau nu, fecundă sau nu, asta e o altă chestiune. Fapt e însă că adoptarea acestei atitudini devine hotărîtoare pentru întreaga desfășurare a sistemului rațiunii practice. Kant crede că etica trebuie să fie fundată ca știință capabilă de afirmațiuni apodictice; și, ca atare, socotește că legea morală trebuie să aibă o valabilitate și eternă, și generală; pentru totdeauna și pentru toate ființele raționale. Așa fiind, preocuparea lui este să înlăture din considerațiile sale teoretice toate elementele de caducitate. Asta explică și caracterul oarecum negativ al construcției sale, străbătută statornic de propoziții ca: „nu poate să fie...”, „nu trebuie să fie...” ș.a.m.d.

Ceea ce trebuie salvat fiind, deci apodicticitatea afirmațiilor etice, considerațiile acestea urmează să-și asigure: pe de o parte, o metodă apriorică, pe de alta, o poziție necondiționată, absolută. Ce trebuie evitat? E clar: orice atingere cu etica materială a bunurilor. O dată această indicație metodică stabilită, desfășurarea sistemului se face oarecum de la sine.

Afirmațiile moralei trebuind să fie necesare, *Critica rațiunii practice* va trebui să ocolească cu grijă metodele empiric-inductive care nu pot duce decît la încheieri lipsite de certitudine logică. Morala nu poate întrebuița decît drumuri dialectice, pornind de la

principii, și construind cu ajutorul ideilor edificiul de aramă al lumii etice.

Asemenea afirmații nefiind însă posibile decât dacă își caută valabilitatea numai în domeniul ființelor raționale, morala kantiană va înlătura cu grijă toate datele pornind din nevoile firești ale organismului omenesc, ca unele ce nu pot duce decât cel mult la teoretizarea unui egoism instinctual.

Pentru motive apropiate, ea va trebui să respingă punctele de vedere înrudite cu hedonismul, comandamentul ei fiind să urmărească stabilirea de valori morale absolute, valabile pentru toți nu în virtutea unui consens al totalității indivizilor, ci în virtutea caracterului lor absolut — o transcendență metafizică a valorilor morale deci.

Pe ce se sprijină aprecierea acțiunilor în etica materială a bunurilor? Pe succes? Rațiunea practică va institui *intenția* ca măsură adevărată a acțiunii morale, singura cale de a pune bunurile eticii la adăpost de lumea contingențelor și de incertitudinile ei.

Și, tot astfel, se va căuta să se așeze moralitatea voinței ca țel al eforturilor și ideal al realizărilor noastre etice, legitatea acțiunii la care ajunge etica empirică nefiind decât o calitate oarecum exterioară acțiunii și depinzând adesea de momente care nu au nimic de-a face cu acțiunea morală ca atare.

De ce toate astea? Pentru că acțiunea morală trebuie să asigure omului acea demnitate de care aminteam în alt loc și care nu e numai trăsătura definitorie, ci și rațiunea de a fi, justificarea omului ca om, pe când etica anterioară criticismului nu poate duce decât la punerea persoanei omului în slujba dorințelor sale.

Primejdie gravă, căci a sta în slujba dorințelor tale înseamnă, foarte ușor, a sta în slujba a altceva decât tu însuși; pentru că, oricât dorințele ar fi *ale tale*, ele nu sînt mai puțin dorințe, riscînd să te pună sub o lege care nu e a ta. Omul însă trebuie să aibă o lege a lui, adică omul trebuie să fie autonom; autonomia fiind singura cale care duce spre libertate. Iar omul sau e liber, sau nu e om!

E clar deci. Legea morală nu e un principiu regulativ pe care noi să-l *descoperim* în orice acțiune omenească printr-o operație

analoagă cu aceea prin care am descoperi, de pildă, legea gravitației universale în fiecare piatră care cade; ci un principiu pe care noi îl *deducem* din natura omului și pe care îl așezăm ca normă, ca măsură pentru toate acțiunile noastre. Nu poți să fii om cu adevărat, decît dacă te valorifici ca obiect al lumii inteligibile. Nu faci parte din această lume, decît ca voință pură. Legea morală va fi deci un principiu regulativ *formal*, care să îndeplinească cele două postulate ale omului ca ființă inteligibilă: libertatea și egalitatea.

...Asupra sistemului rațiunii practice grevează toate ipotecile antropologiei kantiene.

(4) O carte poate fi cercetată în două feluri: în ea însăși și în raport cu cetitorul. Cercetată în ea însăși, ea poate fi bună sau proastă; după seriozitatea și disciplina metodei, după onestitatea, adîncimea și originalitatea cugetării. Cercetată în raport cu cetitorul, o carte poate fi adevărată sau falsă; după *distanța* dintre ea și cetitor. O carte proastă e, ca atare, întotdeauna falsă. Adevărată neputînd fi decît una bună. Dar dacă adevărul e în funcție de distanță, e iarăși evident că nu orice carte bună e și adevărată. Căci distanță înseamnă afinitate electivă. Principal, o carte e cu atît mai depărtată de noi — și deci cu atît mai falsă —, cu cît e mai veche. Între altele, și pentru faptul că noi nu mai putem înțelege pe cei vechi. (Sînt sigur, de pildă, că imaginea pe care ne-o facem noi de *Elementele* lui Euclid diferă esențial de cea a grecilor din acea vreme). Dacă ar exista o evoluție spirituală și dacă această evoluție ar fi liniară — așa cum și-o închipuie pozitivismul —, afirmația noastră de mai sus ar fi nu numai principal, ci absolut valabilă. Morfologia stabilește însă analogii structurale între diferitele faze ale istoriei și, în acest caz, distanța de la o carte la noi nu se mai măsoară pe distanța în timp de la autor la noi. Ci altfel: o carte — ca și orice bun al culturii de altfel — este expresia unei structuri spirituale. Există analogii între structura din care a ieșit cartea și cea a noastră, cartea ne e aproape; ea e adevărată. Nu există, ea e falsă. Adevăr și fals însă sînt, precum ușor se poate observa, nu calități absolute, ci *cantități*: mai adevărat, adevărat, mai puțin adevărat; mai

puțin fals sau fals. Așa fiind, pentru mine Platon poate fi mai adevărat — pentru că e mai aproape — decât Descartes, Dionisie Areopagitul decât Baalschem. Cum se comportă, sub această perspectivă, față de noi, *Critica rațiunii practice* ?

Morala kantiană se organizează în jurul a două centre de polarizare: libertate și datorie. Libertatea și datoria însă nu definesc încă — prin ele însele numai — un sistem. Ele pot să fie concepte direct legate de o structură individualistă, dar pot fi și altceva. Datoria poate închide, de pildă, ideea de transcendență. Iar pe de altă parte există, dacă nu altceva, cel puțin un concept creștin de libertate. Libertatea creștină, care nu are nimic cu autonomia, care, odihnind în teonomie, ignorează autonomia ca și heteronomia, categorii *juridice*, care nu-și au nici un rost într-un domeniu de esență strict spirituală. O libertate care e *libertate în iubire* și care presupune organismul mistic al comunității de dragoste. Fundată sau nu, clară sau confuză, libertatea aceasta care nu e a individului ca atare, ci un reflex în individ numai în măsura în care acesta *participă* la o colectivitate, este un fapt. Așa că, în adevăr, libertatea prin ea însăși, ca și datoria, nu poate fi definitorie pentru un sistem. Ca să știm ce anume caracterizează morala kantiană, va trebui să ne dăm seama de natura libertății kantiene. Și nu e greu de spus, libertatea aceasta e de esență pur individualistă. Și prin originea ei, și prin funcțiunea ei. Omul e liber pentru că e om, pentru că e un scop în sine care nu poate fi considerat altfel nici chiar de Dumnezeu; omul e o ființă așa de sine stătătoare încât, în fața lui, la limitele lui se oprește chiar puterea lui Dumnezeu. Consecințele acestui punct de vedere se fac sensibile chiar în *Critica rațiunii practice*: pînă la sfîrșit, viața nu are alt scop decât... libera împlinire a datoriei. Ce însemnează pentru om însă această liberă împlinire a datoriei, cum se răsfrînge ea asupra lui, dacă îl amplifică sau îl închircește, e o chestiune care pentru morala kantiană nu interesează. Căci spiritul libertar al veacului al XVIII-lea creează în Kant, printr-o stranie împerechere cu asprul simț de datorie al vechii Prusii de Răsărit, un eroism inuman, lipsit de orice sens metafizic, zămislitor al unei tragedii omenești artificiale și formale, dar nu mai puțin tragedie real

suferită. Istoriceste, atitudinea aceasta nu e nouă. O cunoaștem, dacă nu de mai departe, de la Addison: *wir wollen, mein lieber Lucilius, dem Glücke selbst die Würdigkeit vorziehen es zu besitzen*⁶. Pe vremuri, asta se numea stoicism. La Kant e ceva mai mult sau altceva. E consecința logic firească, dar omenește absurdă, a omului-scop-de-sine-stătător-al-creațiunii care sfârșește prin a înlocui pe Dumnezeu. Dar un biet Dumnezeu trist și tragic, căruia i se refuză dreptul la bucurie. Căci, pentru morala kantiană, construirea unui domeniu al scopurilor este considerată ca bunul suprem pămîntesc, chiar dacă sub stăpînirea lui omul nu ar face decît să sufere. E sublim și absurd; pînă la ridicol. Căci a identifica fericirea și bucuria cu virtutea însemnează a creă un eroism lipsit de sens. A disprețui bucuria și norocul e, desigur, un act de eroism, și încă unul admirabil. Dar eroismul acesta are o limită: ca să nu fie lipsit de sens, e nevoie să existe totuși o sferă de existențe în care suferința omului să se valorifice, în care el, adică, să fie fericit tocmai în baza suferinței lui. Așa ceva nu există însă în morala kantiană și de aci și absurditatea eroismului criticist.

Să nu insistăm însă prea mult. Căci nu e vorba aci de o critică a acestui sistem, ci numai de o definire istorică a lui, cu alte cuvinte, de o încadrare a lui în timp. Iar elementele desprinse pînă aci sînt suficiente pentru o asemenea operație. Așadar: libertate, datorie, egalitate, iar pe deasupra tuturor, puterea rațiunii. Asta însemnează: Descartes, Rousseau, Luther. Adică: Raționalism, Individualism, Protestantism, *Aufklärung*.

Iar asta spune tot. Activ la sfîrșitul veacului al XVIII-lea, Kant e omul timpului său. Dar nu în sensul revoluționar, ci... sistematic. Eu știu că la un moment dat, în secolul trecut, Kant a devenit din nou steag de luptă. S-a strigat: „Înapoi la Kant!“ și au fost destui care să audă acest strigăt de raliere. Era însă numai o falsă perspectivă, a cărei singură explicație e sărăcia metafizică a epocii. Pentru veacul al XIX-lea, Kant nu mai putea fi un maestru deschizător de drumuri. Asta s-a și văzut: ceea ce ar fi fost să fie o mare reînnoire metafizică a rămas închircită în hotarele unei activități exegetice. Nu se putea altfel. Am spus-o și altă dată — și în repetate rînduri — și sînt

bucuros să o spun și aci: Kant nu este un deschizător de drumuri noi. Ceea ce e socotit în manualele de istorie a filosofiei drept consecință a criticismului — idealismul german e de fapt o mișcare metafizică fundamental nouă, care *tehnicește* numai se leagă cu filosofia kantiană. Ca esență și orientare fiind însă cu totul altceva. E firesc. Căci Kant e aplecat asupra trecutului; asupra veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea; și ca ființă omenească, și ca ceșcetător; el dă o sinteză nouă a întregului material; dacă voiți, chiar o sinteză de geniu; dar o sinteză a unui material *vechi*, atît în ce privește plămada omenească, cît și în ceea ce se leagă cu materialul științific.

Viitorul? Nu e nici măcar o cetate cu porțile închise. E mai rău. Pentru el nu există. Nici nu-l bănuiește măcar. Comparați-l, vă rog, nu cu Herder, care oricum e mai tînăr decît el și ar putea fi prezumat ca făcînd parte dintr-o nouă generație; dar cu Haman, cu încîlcitul, colțurosul, furtunaticul și confuzul Haman, și veți înțelege că în epoca aceea existau deja elemente în baza cărora viitorul putea fi bănuît. Ca să-l bănuiești însă, trebuia să fii *om nou*. Și Kant nu a fost.

Iată de ce cartea lui nu poate fi adevărată: e departe de noi, orientată spre un trecut care nici structural nu mai este al nostru.

Dar dacă nu e adevărată, *Critica rațiunii practice* e o carte bună. Cine vrea să știe ce însemnează a filosofa, cine vrea să învețe a filosofa — să o cetească; neapărat.

[1934]

NOTA EDIȚIEI

În ultimii ani, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran și Mircea Eliade se manifestă tot mai hotărît în cultura română, de data aceasta ca un grup, integrat unei școli filosofice, cea a lui Nae Ionescu.

În împrejurările culturale actuale, cunoașterea cît mai amplă și mai adecvată a șefului de școală se impune cu deosebită acuitate. Chiar de-ar fi și numai pentru magia exercitată asupra unor personalități de seamă ale culturii noastre, Profesorul metafizician și logician trebuie cunoscut; ceva mai mult, acum, cînd „școlarii“ au dat seamă de ideile ce le-au adus pe lume și i-au stăpînit, gîndul celui ce i-a ispitit, i-a neliniștit metafizic, i-a respins (în primul moment; era o probă a încercării), i-a strunit sau le-a pus aripi, trebuie el însuși cunoscut. Trebuie cunoscut atît întrucît a modelat gîndul celorlalți, cît și întrucît își are el însuși o identitate proprie și o forță irezistibilă de a-l modela pe al cîtorva, trebuie pus în lumina tiparului, la îndemîna cititorului de azi, îndeosebi a celui tînăr.

Culegerea de față a fost concepută complementar cursurilor de metafizică și de logică ținute de Nae Ionescu. De aceea, au fost reținute, din vasta sa publicistică, numai texte reprezentative de filosofie generală, care îmbogățesc cunoașterea Profesorului filosof și logician. N-au fost reținute cronicile la diverse lucrări de filosofie românească sau universală și nici publicistica privitoare la viața filosofică, la învățămîntul filosofic etc.

Așadar, se reunesc pentru întia oară teza de doctorat în filosofie, *Die Logistik als Versuch einer neuer Begründung der Mathe-*

matik, susținută în primăvara lui 1919 la München, lecția inaugurală *Funcțiunea epistemologică a iubirii*, o serie de studii, articole sau prefețe, scrise de-a lungul a două decenii.

Teza de doctorat a lui Nae Ionescu a generat o polemică în presa vremii, punându-se la îndoială existența ei și deci a titlului de doctor în filosofie. Publicată în 1943 în limba germană în anuarul „Izvoare de filosofie“, ea este acum pentru întâia oară tradusă în limba română de Alexandru Surdu.

Textele au fost grupate în ordinea cronologică a elaborării lor, spre a marca astfel o continuitate. Este totuși mai degrabă un timp, rotitor decât unul rostitor (cu conceptele lui Constantin Noica), întrucât n-avem de-a face cu o adîncire a problematicii, cu o creștere a gândului filosofic. O pătrundere mai adîncă a conținutului se poate dobîndi prin necesara corelare cu gândul desfășurat prin cursurile predate de Profesor.

Titlul culegerii, dacă nu stîrnește o „neliniște metafizică“, încearcă să marcheze o căutare, o delimitare într-un întins cîmp filosofic, de la metafizică sau epistemologie, la logică sau chiar filosofie socială. Cititorul îl poate lua numai ca o sugestie, cum ar mai fi putut citi „În luptă cu Ideea“, „Filosofia — chemare către Absolut“, „Filosofia — stare de echilibru cu Cosmosul“ ș.a., cum același cititor poate să-i dea un altul.

Notele autorului sînt marcate în text cu asterisc și sînt trecute în subsolul paginii. Notele editorului au fost însemnate cu cifre arabe; spre a nu asocia în chip necesar, prin pagină, gândul autorului și informația editorului, ele sînt grupate la sfîrșitul culegerii.

Traducerea citatelor aparține Mădălinei Diaconu.

La transcrierea textelor am aplicat normele ortografice în vigoare, dar, pentru a reuși o mai bună comuniune spirituală a cititorului cu autorul sau pentru a pătrunde și prin haina lingvistică către gândul filosofic al lui Nae Ionescu, am păstrat cîteva forme de limbă proprii (științistă, vecinică, apanagiu etc.) și chiar dublete (a cîți — a citi, contimporan — contemporan etc.).

NOTE

LOGISTICA — ÎNCERCARE A UNEI NOI FUNDAMENTĂRI A MATEMATICII

Teză de doctorat în filosofie, redactată în limba germană, cu titlul *Die Logistik als Versuch einer neuer Begründung der Mathematik*, susținută cu profesorul Clemens Baümker, la Universitatea din München, în 3 aprilie 1919.

Textul, pregătit pentru tipar încă din 1916, a fost editat postum de Constantin Floru, Constantin Noica și Mircea Vulcănescu în: „Izvoare de filosofie. Culegere de studii și texte“, II, 1943, București, Ed. „Bucovina“ I.E. Torouțiu, 1944, p. 1-52.

În culegerea de față se publică pentru prima oară în traducere.

1 „Necesitatea lor din concepția unei forme de ordin exterior.“ (Engl.).

2 „Caracterele sînt lucruri pe care și le exprimă între ele toate celelalte relații, iar desprinderea lor este cu atît mai ușoară cu cît le este și perceperea.“ (Lat.).

3 „Artă combinatoare (complexă)..., aceasta este știința, în care se tratează despre forma lucrurilor sau despre formulele lor în univers, este vorba de calitate în genere... și se distinge de Algebră, care acționează cu formule într-o cantitate aplicată (= despre cele asemenea ca și despre cele neasemenea, de cele egale, ca și de cele inegale).“ (Lat.).

4 „Aplecarea spiritului asupra unor probleme de ordin concret și particular.“ (Fr.).

5 „Singurele obiecte ale cunoașterii.“ (Engl.).

6 „Orice cunoaștere trebuie să fie recunoaștere, cu riscul simplei amăgiri; aritmetica trebuie să fie descoperită în exact același sens în care Columb a descoperit Indiile de Vest, iar noi nu creăm numere mai mult decît i-a creat el pe indieni. Numărul 2 nu este pur mental, ci este o entitate care poate fi gîndită. Orice poate fi gîndit despre natura sa este o condiție, iar nu un rezultat al faptului de a fi fost gîndit.“ (Engl.).

7 „Se poate spune... că unele enunțuri sînt adevărate și altele false, la fel cum unii trandafiri sînt roșii și alții albi; această convingere este o anumită atitudine față de enunțuri, care este numită cunoaștere atunci cînd sînt adevărate, eroare cînd sînt false.“ (Engl.).

8 „Astfel, analogia cu trandafirii roșii și albi pare să exprime, pînă la urmă, chestiunea cît mai adecvat posibil. Ce este adevărul și ce este falsitatea trebuie doar să presupunem, întrucît ambele par incapabile de a fi analizate. Iar în ce privește preferința pe care majoritatea — atît timp cît nu sînt hărțuiți de instanțe judecătorești — o simt în favoarea propozițiilor adevărate, aceasta trebuie să se bazeze aparent pe o ultimă propoziție etică: «Este bine să crezi în propoziții adevărate și rău să crezi în cele false».“ (Engl.).

9 „Știința tuturor obiectelor reale și ideale, posibile și imposibile.“ (Fr.).

10 „Cea mai frumoasă descoperire a lui Boole.“ (Fr.).

11 „Dacă luăm în considerare extensiunea pură, clasa noastră e definită prin enumerarea tuturor termenilor ei, iar această metodă nu ne va permite să avem de-a face, așa cum face logica simbolică, cu clase infinite.“ (Engl.).

12 „Logica algoritmică, adică în definiție logica exactă și riguroasă, nu poate fi bazată pe considerarea confuză și vagă a comprehensiunii; ea n-a reușit să se constituie decît o dată cu Boole, pentru că el a întemeiat-o pe considerarea exclusivă a extensiunii, singura susceptibilă de o tratare matematică.“ (Fr.).

13 „Un număr este... o clasă de clase similare.“ (Engl.).

14 „A da una sau mai multe relații logice conținîndu-l pe x și

astfel încît, fiind dat un element y , să fie posibil să se afirme sau să se nege relația $x = y$." (Fr.).

15 „Definițiile nu intră în subiectul nostru, ci sînt — strict vorbind — simple conveniențe tipografice.” (Engl.).

16 „1. Definiție nominală $x = a$, unde a este o expresie formată din elemente deja cunoscute. 2. Definiție prin postulate: atunci cînd nu știm sau nu vrem să definim nominal, grupul x este definit cu ajutorul relațiilor logice dintre x -uri. 3. Definiție prin abstracție: definim prin abstracție o operație f cînd spunem la ce clasă a e aplicabilă ea și cînd x fiind un element oarecare al lui a , stabilim care sînt valorile lui y din a , astfel încît $f(y) = f(x)$.” (Fr.).

17 „Constantele logice sînt, toate, noțiuni definibile în următorii termeni: implicația, relația dintre un termen și clasa al cărei membru este, noțiunea de astfel încît, noțiunea de relație și alte noțiuni asemănătoare pot fi incluse în noțiunea generală de propoziții avînd forma de mai sus.” (Engl.).

18 „Enunț formal.” (Engl.).

19 „Un anumit eșec al formalismului în general.” (Engl.).

20 „Matematica pură este clasa tuturor propozițiilor de forma p implică q .” (Engl.).

21 „Se va arăta că orice ar fi fost privit în trecut drept matematică pură este inclus în definiția noastră și că orice altceva este inclus posedă acele semne prin care matematica este de obicei, deși în mod vag, distinsă de alte discipline.” (Engl.).

22 „A înțelege partida este cu totul altceva: înseamnă a ști de ce jucătorul avansează o anumită piesă mai degrabă decît o alta, pe care ar fi putut-o mișca fără a încălca regulile jocului. Înseamnă a sesiza rațiunea intimă care face din această serie de mutări succesive un fel de întreg organizat.” (Fr.).

23 „Se vede că este centenarul morții lui Kant!” (Fr.).

COMENTARIUL LA UN CAZ DE INTRANZIENȚĂ A CONCEPTELOR MATEMATICE

Publicat în: „Gazeta matematică“, vol. XXVII, nr. 6, februarie 1922, p. 185-193; nr. 8, aprilie 1922, p. 265-272, cu semnătura: Nicolae Ionescu.

1 „În teoria paralelelor nu ne aflăm acum mai departe decît era Euclid. Aceasta este «latura rușinoasă» a matematicii, care, mai devreme sau mai tîrziu, trebuie să adopte o cu totul altă formă.“ (Germ.).

2 „Definiția și proprietățile liniei drepte, ca și cele ale liniilor paralele, reprezintă dificultatea și, pentru a spune astfel, scandalul elementelor geometriei.“ (Fr.).

3 „Există neapărat numai imagini complexe ale spațiului euclidian în legătură cu care ea («matematica noneuclidiană») e valabilă, nu ale unei spațialități configurate în genere altfel.“ (Germ.).

4 „Convingerea mea că nu putem întemeia complet a priori geometria a devenit, pe cît se poate, și mai solidă.“ (Germ.).

5 „Experiența a fost recunoscută ca sursă a noțiunilor noastre geometrice.“ (Germ.).

6 „Demonstrația acestui fapt este extrem de incomodă și vă mărturisesc că n-am reușit încă s-o găsesc pe deplin.“ (Fr.).

7 „Realitatea însăși, datul este determinație a gândirii și în ultimă instanță realizare a gândirii pure.“ (Germ.).

8 „Ea («simpla matematică») nu are totuși ca matematică pură sau liberă în genere sarcina de a întîlni ea însăși determinații, chiar și în modul cel mai general, despre existență, ci de a dezvolta

metodele din toate punctele de vedere, care pot fi apoi folositoare, pentru determinarea existenței unei alte științe, a fizicii.” (Germ.).

FUNȚIUNEA EPISTEMOLOGICĂ A IUBIRII

Lecție inaugurală, rostită în toamna anului 1919 la Facultatea de Litere și Filosofie din București; de la 1 ianuarie 1920 Nae Ionescu este numit asistent la Catedra de Logică și Teoria cunoștinței, a profesorului C. Rădulescu-Motru.

Publicat în: „Izvoare de filosofie. Culegere de studii și texte”, I, 1942, București, Ed. „Bucovina” I. E. Torouțiu, 1942, p. 1-17.

În revistă se menționează: „Sfârșitul s-a pierdut”.

1 „Aceasta este așadar natura Iubirii: ea răpește lucrurile spre frumusețe, iar pe cele urite le face asemenea celor frumoase” (Marsilio Ficino, *Asupra iubirii sau banchetul lui Platon*. Trad. de Sorin Ionescu (Nina Façon). București, Ed. „Bucovina” I. E. Torouțiu, 1942, p. 10).

DESCARTES —

PĂRINTE AL DEMOCRATISMULUI CONTEMPORAN

Publicat în: „Ideea Europeană”, an II, nr. 66, 8-15 mai 1921, p. 1, 2, sub semnătura: Nicolae Ionescu.

DE LA GALILEI LA EINSTEIN

Conferință rostită la 8 decembrie 1921, în ciclul organizat de revista „Ideea Europeană”, sub auspiciile Societății Române de Filosofie.

Publicat în rezumat în: „Ideea Europeană”, an III, nr. 81, 4-11

decembrie 1921, p. 3 (rubrica Conferințele „Ideii Europene“), sub semnătura: Nicòlae C. Ionescu.

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

Scris în 1921.

Publicat în almanahul „România Jună. MDCCCLXXI-MCMXXI. Cartea semicentenarului“. București, Impr. Fundației Culturale „Principele Carol“, [1925] p. 121-123, sub semnătura: Niculae Ionescu.

ÉMILE BOUTROUX

Publicat în „Ideea Europeană“, an III, nr. 86, 12-19 februarie 1922, p. 3, sub pseudonimul M. Tonca.

Fragmentul cules cu cursive reprezintă o notă, fără titlu, apărută tot în „Ideea Europeană“, an III, nr. 81, 4-11 decembrie 1921, p. 3 (rubrica Însemnări), sub semnătura T.

IDEILE

Publicat în: „Calendarul Povestirii“, almanah editat de „Ideea Europeană“, 1923, p. 5. Nesemnat.

Nae Ionescu era cronicarul filosof al revistei „Ideea Europeană“; de asemeni, stilul este naeionescian.

SINDICALISMUL

Conferință rostită în ziua de 11 martie 1923, la Fundația Universitară „Carol I“ din București, în ciclul consacrat doctrinelor partidelor politice, organizat de Institutul Social Român.

Publicat în: vol. colectiv *Doctrinile partidelor politice. 19 prelegeri organizate de Institutul Social Român*. București, Ed. Cultura Națională, (1923), p. 173-185.

NOTĂ ASUPRA UNEI NOI CLASE DE JUDECĂȚI

Publicat în: „*Revista de filosofie*“, vol. IX, nr. 2, iulie-august-septembrie 1923, p. 98-99, sub semnătura: N. Ionescu.

1 În același număr al „*Revistei de filosofie*“, Octav Onicescu semnează articolul *Filosofie științifică* (p. 88-98).

2 Nu a mai revenit.

INDIVIDUALISMUL ENGLEZ

Publicat în: „*Gîndirea*“, an IV, nr. 2, noiembrie 1924, p. 33-37.

Republicat ca *Cuvînt introductiv* la Herbert Spencer, *Individul împotriva statului*. Trad. de I. Olimpiu Ștefanovici-Svensck, București, Ed. Cultura Națională, 1924, p. V-XV (Colecția Biblioteca politică).

1 „Eu într-adevăr în *Evanghelie* nu aş crede şi nici autoritatea bisericii catolice nu m-ar convinge“. (Lat.).

FILOSOFIA CONTIMPORANĂ

Răspuns la o anchetă cu acest titlu, publicat în: „*Societatea de miine*“, an III, nr. 16, 18 aprilie 1926, p. 298-299.

1 Înclinație spre melancolie, spre visare, dar şi spre exaltare. (Germ.). Expresia preferată a lui Nae Ionescu.

KEYSERLING

Publicat în: „Cuvîntul“, an III, nr. 688, 18 februarie 1927, p. 1.

Reluat în vol. *Roza vînturilor. 1926-1933*. Culegere îngrijită de Mircea Eliade. București, Ed. „Cultura Națională“, 1937, p. 289-392 (reeditare: București, Ed. „Roza vînturilor“, 1990).

JUXTA CRUCEM

Publicat în: „Gîndirea“ an VII, nr. 4, aprilie 1927, p. 121-124.

Republicat în vol. *Roza vînturilor*, ed. cit. supra, p. 392-402.

În formă restrînsă, cu titlul *Pascalina*, a fost publicat în: „Ideea Europeană“, an I, nr. 38, 4-11 aprilie 1920, p. 1, 2, sub semnătura: Mihai Tonca.

NOTĂ INTRODUCTIVĂ ASUPRA RAȚIUNII PRACTICE

Publicat în vol. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*. În românește de Dumitru Cristian Amzăr și Raul Vișan. București, Ed. Institutului Social Român, 1934, p. XIII-XXXII.

Prefața lui Nae Ionescu a generat o polemică între I. Brucăr și Mircea Vulcănescu, purtată în paginile „Revistei de filosofie“ (1934).

1 „Teorie a înțelepciunii,... în sensul în care înțelegeau anticii cuvîntul, la care ea era o trimitere la conceptul în care puneau binelo suprem și la comportamentul prin care poate fi dobîndit.“ (Germ.).

2 „...la ce servește filosofia dacă nu dirijează mijloacele

învățăturii omului către optimismul lui real“. (Germ.).

3 „Cea mai mare problemă a omului este de a ști cum își poate ocupa cum se cuvine locul în creație și să înțeleagă corect ce trebuie să fie pentru a fi om.“ (Germ.).

4 „Ci demnitatea de a fi fericit.“ (Germ.).

5 „Binele suprem al lumii.“ (Germ.).

6 „Vrem, dragul meu Lucilius, să preferăm fericirii înseși demnitatea de a o poseda.“ (Germ.).

CUPRINS

<i>Logistica — încercare a unei noi fundamentări a metafizicii</i>	5
<i>Prefață</i>	5
Introducere	7
I. PREMISE: TEORIA GNOSEOLOGICĂ DESPRE JUDECATĂ ȘI CONSECINȚELE EI.	12
A. Natura adevărului .	15
B. Teoria implicației	17
C. Calculul logic . . .	19
a) <i>Calculul propozițiilor</i>	20
b) <i>Calculul claselor</i>	21
c) <i>Calculul relațiilor</i>	22
II. REALIZĂRI: DEDUCȚIA LOGISTICĂ A MATEMATICII	25
1. Noțiunile elementare ale matematicii	25
A. Ordinea .	25

B. Numărul	27
<i>Numărul unu</i>	30
<i>Semnul .</i>	31
C. Geometria	32
 2. Axiomatica generală	 36
A. Teoria definiției .	36
B. Demonstrația	38
 III. CONSECINȚE: LOGICĂ ȘI MATEMATICĂ	 43
A. Conținutul matematicii .	43
B. Matematică și realitate	48
 Încheiere .	 53
Bibliografie	55
Comentarii la un caz de intranziență a conceptelor matematice	57
 Funcțiunea epistemologică a iubirii	 75
 Descartes — părinte al democratismului con- temporan .	 94
 De la Galilei la Einstein	 99
 Filosofia românească .	 . 103
 Émile Boutroux	 . 106

Ideile	. 111
Sindicalismul	. 114
Notă asupra unei noi clase de judecăți .	. 134
Individualismul englez .	136
Filosofia contemporană	. 146
Keyserling	. 149
Juxta Crucem	. 152
Notă introductivă asupra rațiunii practice	. 159
<i>Nota ediției</i>	. 178
<i>Note</i>	. 180



„Nae Ionescu n-a fost un filosof de catedră și viața și învățătura lui nu trebuiesc privite didactic, ci ca eforturi ale unui om viu. Ca om viu va trebui să surprindem secretul atitudinii lui în existență, care să ni-l restituie întreg, dincolo de toate metamorfozele lui aparente.

Dacă ne situăm pe acest plan, deslușim că, de-a lungul întregii lui vieți, stă parcă o perpetuă ispită de a cunoaște, atitudine pe care unul din discipolii lui a numit-o tăcere descriptivă și pe care eu aș numi-o, dintr-un alt unghi, tentația luciferică, iscodirea posibilului închis în lucruri, adică împingerea lucrurilor la extrema lor limită de rezistență, trecerea lor de la ceea ce sînt la ce pot fi ori nu pot ca să nu fie. Ispită de logician, desigur, dar de logician la pînda vieții!“

MIRCEA VULCĂNESCU

